

JEAN BRUN

ARİSTOTELES VE LİSE

KÜLTÜR KİTAPLIĞI 77

DOST

ARİSTOTELES VE LİSE

JEAN BRUN

Türkçesi: İSMAİL YERGUZ

ARİSTOTELES'İN BATI DÜŞÜNCE DÜNYASI ÜZERİNDE YARATTIĞI ETKİNİN, ONU HİÇ OKUMAMIŞ DÜŞÜNÜRLER ÜZERİNDE BİLE BELİRLEYİCİ OLDUĞU KABUL EDİLEN BİR GERÇEKTİR. BATI'NIN DÜŞÜNCE PROGRAMININ ANAHATLARINI BİÇİMLEMİŞ OLDUĞU SAVLANAN ARİSTOTELES, FİZİKTEN POETİKAYA, TABİAT BİLGİSİNDEN ZOOLOJİYE DEK ÇOK ÇEŞİTLİ ALANLARDA FİKİR YÜRÜTMÜŞ EVRENSEL BİR FİGÜR OLARAK BELİRİR. PLATON'UN AKADEMİA'SI GİBİ, ARİSTOTELES'İN LİSE'Sİ DE BU DÜŞÜNCELERİN SERPİLİP BOY ATTIĞI BİR MERKEZ OLMASI BAKIMINDAN ANTİK DÜNYANIN PAYANDALARINDAN BİRİ OLARAK GÖRÜLÜYOR. BU ÇALIŞMANIN ÖZÜNDE DE BU OKULUN VE KURUCUSUNUN ÖYKÜSÜ YER ALIYOR.

Kültür Kitaplığı: 77; Felsefe: 15





D

KÜLTÜR KİTAPLIĞI: 77

D

Jean Brun

Fransız akademik çevrelerinin saygın ismi Jean Brun, Dijon Üniversitesi'nde profesör olarak görev yapmıştır.

Brun, Jean
Aristoteles ve Lise
ISBN 978-975-298-343-4 / Türkçesi: İsmail Yerguz
Ocak 2008, Ankara, 126 sayfa
Kültür Kitaplığı: 77; Felsefe: 15

ARİSTOTELES VE LİSE

Jean Brun

DOST

ISBN 978-975-298-343-4

Aristote et le Lycée
Jean Brun

Birinci baskı, Ocak 2008, Ankara

Türkçesi, İsmail Yerguz

Teknik hazırlık, Ferhat Babacan - DOST İTB
Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti.; Mithatpaşa Cad. No: 62/4, Kızılay/Ankara

Dost Kitabevi Yayınları
Meşrutiyet Cad. No: 37/4, Yenişehir 06420 Ankara
Tel: (0.312) 435 93 70 • Faks: (0.312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ KISIM

ARİSTOTELES VE LİSE

I. Bölüm

ARİSTOTELES VE YAPITLARI

I. – Aristoteles'in yaşamöyküsü[1]

Aristoteles İÖ 884'te Khalkidikia'daki Stagira'da doğdu. Bu kent Atina'dan çok uzaktı ve Makedonya Krallığı'na bağlıydı ama gene de Yunanca'nın konuşulduğu bir Yunan kentiydi. Demosthenes'in çağdaşı olan Aristoteles Makedonya hegemonyasının bütün Yunanistan'a egemen olduğu bir dönemde yaşamıştır.

Makedonyalı Philippos'un babası Kral II. Amyntas'ın ünlü özel hekimi Nikomakhos'un oğluydu ve Esculape'nin soyundan geldiğini iddia ederdi. Annesi Phaistias Euboia'daki Khalkhis'te doğmuştu ve bu kent Aristoteles'in öldüğü kenttir. Aristoteles küçük yaşta önce babasını, sonra anne-

1) Bu konuyla ilgili olark özellikle bkz.: E.Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, O. Hamelin, *Le système d'Aristote* (yay. haz.: L. Robin, Paris 1931, s. 1 ve devamı); A.-Ed. Chaignet, *La psychologie d'Aristote*, I. Düring, *Aristotle in the ancient biographical tradition* (Göteborg, 1957).

sini kaybetti. Oğlu Nikanor'u evlat edindiği Atarneuslu Proksenos adlı bir vasi tarafından büyütüldü.

Aristoteles 366 yıllarında, 17 yaşında Atina'ya gitti ve Platon'un Akademisi'ne kaydoldu; büyük olasılıkla hocasının ölümüne kadar, yani yirmi yıl orada kalmıştır. O dönemde Platon'un okulu çok ünlüydü; gerçek bir üniversite gibi örgütlenmişti, bir statüsü vardı: öğrenciler için lojmanlar, ders salonları, bir müze ve bir kütüphane. Aristoteles Atina'ya gittiğinde Platon Sicilya'ya dönmüş ve tahta çıkmış olan tiran Küçük Dionysios'a siyasal düşüncelerini anlatmaya çalışmıştır; ama Platon kısa sürede oradan dönmek zorunda kalmış, daha sonra, 361'de bir kez daha aynı girişimde bulunmuş ama çok olumsuz ve kötü bir sonuç almıştır bu girişiminden de. Aristoteles de Dionysios'u Akademi'de tanımıştır: Platon, Eudoksos, Herakleitos (Platon'un Siracusa seyahatlerinde okulu yönetmişlerdir), Ksenokrates de onlar arasındadır. Aristoteles'in önce öğrenci, daha sonra da muhtemelen yardımcı öğretmen olarak etkinlikleri konusunda bilgi sahibi olmak ilginçtir. Ne yazık ki, elimizdeki bölük pörçük bazı bilgilerin neredeyse tümü yalan yanlıştır. Aristoteles ve Platon'un ilişkilerini de tam olarak bilebilmek pek mümkün değildir: kimilerine göre, Aristoteles retorik dersleri vermiş ve İsokrates'in rakibi olduğunu söylemiştir. Kimilerine göre ise Aristoteles Platon'un rakibi olunca Akademi'den ayrılmıştır. Ancak bu olumsuz düşünceye pek itibar etmemek gerekir: gerçekten de, Aristoteles, Platon'un derslerini yayınlamıştır ve hocasının fikirlerine ters düşünce *Nikomakhos'a Etik*'in* bir yerinde şöyle demiştir: "Bu tür

* *Nikomakhos'a Etik*; Türkçesi: Saffet Babür, Ayraç Yayınları, Ankara, 1997.

bir araştırma[2] İdealar öğretisini getiren dostlar yüzünden zorlaşmıştır. Ama belki bunun tercih edilebilir bir şey olduğu kabuledilebilir, hatta, en azından, gerçeği kurtarmak, özellikle filozoflar olarak kişisel duygularımızı feda edebilirsek belki de bir zorunluluktur bizim için: gerçek ve dostluk duyguları bize özgü duygulardır ama bizim için gerçeği tercih etmek kutsal bir duygudur."[3] Platon'un kendisi Aristoteles'i "okuyucu", "okulun beyni" olarak nitelemiştir ve hatta bazı yorumcular Platon'un diyaloglarında Aristoteles'in hocasına getirdiği eleştirilere anıştırmalar bulmuşlardır.

Platon 347'de Atina'da ölür ve Akademi'nin yönetimine yeğeni Speusippos geçer. Bu seçim Aristoteles'i düşkırıklığına mı uğratmıştır ya da Akademi'ye ek bir okul kurma misyonu mu üstlenmiştir? Bilemiyoruz bunu; bilinen, Ksenokrates, Teophrastos ve Aristoteles'in Atina'yı terk ettikleridir. Aristoteles vasisinin doğum yeri yakınlarında bir yere, Assos'taki Troia'ya gider. Orada, Akademi'nin eski öğrencilerinden, azatlı köle Hermias'la buluşur; Atarneus ve Assos tiranı olan Hermias, Pers saldırılarına karşı koymak zorundadır. Aristoteles Assos'ta üç yıl kalır; Aristoteles'in en eskileri kabul edilen yapıtları bu dönemde verdiği derslerden oluşmuştur; ayrıca, Aristoteles'in deniz direyiyle ilgili gözlemlerinin Anadolu'nun bu kıyısındaki türlere özellikle çok uygun olduğu da belirtilmiştir. Hermias 345'te tuzağa düşürülür ve III. Artakserkses'in adamları tarafından öldürülür. Aristoteles alelacele kaçar ve daha sonra ilk eşi olacak olan Hermias'ın yeğeni Pythias'ı da beraberinde gö-

2) İyiliğin tanımından söz edilmektedir burada.
3) *Nikomakhos'a Etik* I 4, 1096 *a* 12 ve devamı.

türür; Aristoteles vasiyetinde Pythias'ın bedeninin kalıntılarıyla kendi bedeninin kalıntılarının karıştırılmasını istemiştir.[4] Pythias'ın ölümünden sonra, Aristoteles, Herpyllis'le evlenmiş ve ondan, babasının kendisine ithaf ettiği *Etik* yapıtının yazılmasından kısa süre sonra, genç yaşta ölen Nikomakhos adlı bir oğlu olmuştur.

Aristoteles Assos'tan ayrıldıktan sonra, büyük olasılıkla, Assos'un karşısında yer alan Lesbos'a gitmiş ve iki yıl orada kalmıştır.

343'te, Makedonyalı Philippos, Aristoteles'ten oğluna ders vermesini ister; oğlu, yani geleceğin Büyük İskender'i o dönemde 13 yaşındadır. Bunun üzerine, Aristoteles, Pella'ya (bugünkü Selanik yakınlarında) gider; Makedonyalı II. Philippos'un bir sarayı vardır orada. Aristoteles'in İskender'e verdiği dersler konusunda hiçbir bilgi yoktur elimizde, Plutarkhos'un aktardığı, İskender tarafından Aristoteles'e yazılmış iki mektubun gerçekliği kuşkuludur.

336'da Makedonyalı Philippos öldürülür; İskender tahta çıkar ve Doğu seferine hazırlanır. Aristoteles Makedonya sarayından ayrılır ve Atina'ya gider, orada, Lykeion semtinde, Lykeionlu Apollon'a adanmış tapınağın yakınlarında bir okul (Lise) açar. Speusippos'tan sonra okulun başına Ksenokrates geçer ama anlaşıldığı kadarıyla Aristoteles ve Ksenokrates arasındaki dostluk bağları da gevşer; Lise, bundan böyle, Akademi'nin rakibi değilse bile, en azından ondan çok farklı bir okul olarak kabul edilecektir. Bu dönemin okullarının çoğunun belirgin özelliği öğrencilerin dolaşarak tartışmasıydı ve bu alışkanlık "gezinenler" anlamına

4) Diogenes Laertios, V, 16.

gelen "peripatik" sözcüğünü doğurmuştur ve Aristoteles'in öğrencileri bu adla anılmışlardır. Aristoteles, öğrenciler için bir kütüphane, hayvan ve bitki koleksiyonları bulunan Lise'de büyük olasılıkla on iki yıl ders vermiştir; İskender de hocasının projesini gerçekleştirebilmesi için maddi yardımda bulunmuştur büyük olasılıkla.

323'te İskender ölür; Makedonya karşıtları anında başkaldırırlar ve Aristoteles kuşkulu biri gibi görülmeye başlar. Demophilos, Hermias'ı bir tanrı gibi yüceltmesi ve onun onuruna *Erdeme Övgü*'yü yazmış olması dolayısıyla filozofu dinsizlikle suçlar. Aristoteles, Akademi'de sözü edilmiş olduğundan Sokrates'in mahkûm edilmesini çok iyi hatırlamaktadır; kendisini tehlikede hissettiğinden annesinin memleketine, Euboia'daki Khalkhis'e sığınır. 322'de, 63 yaşlarında orada ölür, Demosthenes de aynı yıl intihar etmiştir.

II. – Aristoteles'in yapıtları[5]

Aristoteles'in bin kitap yazdığı söyleniyordu; yapıtlarıyla ilgili olarak üç katalog kalmıştır:[6] biri Diogenes Laertios'un (İS III. yüzyıl) *Ünlü Filozofların Yaşamları, Öğretileri ve Özdeyişleri*'nin V. kitabında bulunur ve 146 konu yer alır burada; öbürü Miletoslu Hesikhios'tur (İS VI. yüzyıl) büyük

5) Bu konuyla ilgili olarak özellikle bkz. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*; F. Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, Paris, 1837 c. I, s. I, O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, s. 13 ve devamı; L. Robin, *Aristote*.

6) Strabon (*Coğrafya*, XIII, I,54) ve Plutarkhos'tan (*Sylla'nın Yaşamı*, böl. 26). Aristoteles'in birçok gezintisiyle ilgili manüskrilerinden 'büyük olasılıkla tahrif edilmiş öyküler kalmıştır.

olasılıkla ve buradaki 192 başlıktan 132'si Diogenes Laertios tarafından aktarılmıştır; bir başka ve eksik katalog da onu Ptolemaios adlı birinden aldıklarını söyleyen XIII. yüzyıl Arap yazarları tarafından aktarılmıştır; bu katalog büyük olasılıkla Rodoslu Andronikos'un (İÖ I. yüzyıl) katalogunun kopyasıdır; Andronikos Lise'de okumuş ve Aristoteles'in yapıtlarını özenli bir biçimde "tablolar"la yayınlamıştır.[7] Her halükârda, Aristoteles'in bize kadar ulaşan yazıları çeşitli kataloglarda toplanmış konuların küçük bir bölümünü oluşturur. Ayrıca, Aristoteles'in Platoncu dönemde yazdığı ve sadece Antik dönemde tanınan ve çök önemsenen yapıtlarından hiçbir şey kalmamıştır: bu yapıtlar, muhtemelen, Aristoteles'in eksoterik[8] adı verilen, yani büyük bir kitleye yönelik yapıtlarıdır. Bize kadar ulaşmış yapıtlar büyük olasılıkla Aristoteles'in Atina'daki ikinci dönemine, Lise'yi yönettiği döneme ilişkin yapıtlardır; Aristoteles'in ders notlarının kopyalarıdır büyük olasılıkla ve bunların en azından bir bölümünün içinde de öğrenci notları vardır; bu metinler, hiç kuşkusuz, yayınlanmak amacıyla yazılmamıştır, öğrencilere anlatılmak üzere hazırlanmıştır ve bu nedenle akroamatik (dinleme eylemi) denmiştir bunlara. Sonuç olarak, şöyle bir durumla karşı karşıyayız: kendisinden sonraki Yunan filozoflarının tanıdığı Aristoteles'i biz tanımıyoruz

7) Bu konularla ilgili olarak bkz. P. Moraux, *Les livres anciennes des œuvres d'Aristote*, Louvain, 1952.

8) Sorun açık değildir: kimilerine göre, sözgelimi Aziz Tommasso'ya göre "eksoterik"in anlamı işlenen konunun dışındaki yapıtlardır; E. Zeller'e göre, büyük olasılıkla okul dışındaki yapıtlar söz konusudur. Ch. Thurot'ya göre, bu yapıtlar diyalektik yöntemle kaleme alınmıştır; Ravaisson'a göre, bunlar yöntemi diyalektik, dış biçimi diyalog olan yapıtlardır. Bu sorunla ilgili olarak bkz. O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, s. 51-59.

ve bizim tanıdığımız Aristoteles de Lise'deki dersleri izleyemeyenlerin tanımadıkları Aristoteles'ti.[9]

Aristoteles tarihçisi için önemli bir mesele daha vardır: bize kadar ulaşan yazılarda kronolojik bir düzen bulmaya çalışmak gerekli midir, değil midir? Hamelin'e göre, "tanıdığımız şekliyle Aristoteles düşüncesi bitmiş bir düşüncedir ve Platon'un düşüncesi gibi hareket halinde değildir. [...] Öte yandan, konuların sistematik düzeninin ilke olarak yazılış düzenini belirlediğini düşünmek de doğaldır".[10] Bu bakışa göre, yazıların yazıldığı tarihin belirlenmesinin pek fazla önemi yoktur. Tersine, Werner Jaeger'e göre, Aristotelesçiliği gelişme bağlamında düşünmek gerekir ve bunun için yapıtları elimizde olmayan Platoncu Aristoteles'i tasarlamaya çalışmak gerekir; bu bağlamda, amaç, Aristoteles'in Platon'dan nasıl yavaş yavaş ayrıldığını göstermektir; böyle bir girişim, aynı zamanda, farklı dönemlerde yazılmış kitaplardan oluşan *Metafizik* gibi bir yapıt içinde kronolojik bir düzen oluşturmayı da gerektirir.[11] Burada sadece belirtilmesi gereken bu soruna dönme olanağı bulacağız.

9) Bkz. E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 cilt (Floransa, 1936); J. Bidez, *Un singulier naufrage littéraire dans l'Antiquité. A la recherche de l'Aristote perdu* (Brüksel, 1943).

10) Hamelin, *a.g.y.*, s. 73.

11) W. Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923, R. Robinson tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir: *Aristotle, Fundemantals of the History of his Development*, 2. bas. 1948. Bu konuyla ilgili olarak bkz. A. Mansion, La genèse de l'œuvre d'Aristote d'après les travaux récents (*Revue néoclassique de philosophie*, 1927, s. 335); F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote* (Fr. çev.), Louvain-Lahey-Paris, 1948 ve özellikle Joseph Owens, *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics* (Toronto, 1957), s. 39-47.

Şimdi de Aristoteles'in bize kadar ulaşmış yapıtlarının listesini verelim; şunu da belirtelim ki, bu bağlamda en yaygın kural, bunları Latince çevirilerine göre vermektir.

Mantık (Aristoteles bu sözcüğü bilmez; VI. yüzyıldan başlayarak "bilimsel" denen yazılara hazırlık eğitimi oluşturan mantık yazıları *organon*, yani "araç" adını almıştır): genel ve özel terimleri işleyen *Kategoriler** (Categoriae). Son beş bölümün özgünlüğü kuşkuludur.

Önerme teorilerinin yer aldığı *Yorum Üzerine*** (De interpretatione).

Çözümlemeler: genel olarak tasım teorisinin sergilendiği *Birinci Çözümlemeler**** ve tasımların gerekli olduğu tanıtlama teorisinin sergilendiği *İkinci Çözümlemeler*.****

Öncüllerin sadece genel olarak kabul edilmiş diyalektik ve olası bir akıl yürütme teorisinin sergilendiği *Topikler* (Topica).

Muhtemelen daha önceki yapıtın dokuzuncu kitabını oluşturan *Sofizmlerin Çürütülmesi* (Sophistici elenchi).

Bilgi: *Metafizik, İlk Felsefe Üzerine*'nin klasikleşmiş adı; Aristoteles yorumcuları üstadın yapıtlarını yayınlayıp düzenlediklerinde bu yapıtı fizik yazılarının arkasına koymuşlardır ve dolayısıyla "fizikten sonra gelen" anlamına gelen "metafizik" adı buradan çıkmıştır; *metafizik* çok daha sonraki bir

* *Kategoriler*; Türkçesi: Saffet Babür, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1996.

** *Yorum Üzerine*; Türkçesi: Saffet Babür, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1996.

*** *Birinci Çözümlemeler*; Türkçesi: Ali Houshiary, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1998.

**** *İkinci Çözümlemeler*; Türkçesi: Ali Houshiary, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005.

dönemde "*fiziğin üstünde olan*" anlamını alacaktır. Bu yapıtta on üç kitap vardır ama A kitabı ile B kitabı arasına kesinlikle yerini bulmamış bir α kitabı konmuştur; kimilerine göre, bu kitabın *Fizik*'in A kitabının sonu olması gerekirdi. Aristoteles varolma olarak Varlığı bu yapıtta irdelemiştir.

*Fizik** (Physica). İlk dört kitap bir Doğa ve ilkeler teorisidir; son dört kitapta ise hareket teorisi işlenmiştir.

*Gökyüzü Üzerine*** (De caelo).

Doğuş ve Bozuluş Üzerine (De generatione et corruptione).

Meteorolojikler (Meteorologica).

Ruh Üzerine (De Anima).

Parva Naturalia içinde çeşitli konular işlenmiştir: *Duyum ve duyulur olanlar üzerine* (De sensu et sensibili); *Bellek ve hatırlama üzerine* (De memoria et reminiscentia); *Uyku ve düş üzerine* (De somno et vigilia); *Düşler* (De Somniis); *Düşlerle kehanet* (De divinatione per somnum).

Ayrıca, şu konu başlıkları da eklenebilir: *Yaşamın uzunluğu ve kısalığı üzerine* (De longitudine et brevitate vitae); *Solunum üzerine* (De respiratione) – özgünlüğü kuşkulu olan *De spiritu*'yla karıştırılmaması gerekir; öncekiyle bir bütün oluşturan *Yaşam ve ölüm üzerine* (De vita et morte); önceki yapıtın ilk iki bölümünden başka bir şey olmayan *Gençlik ve yaşlılık üzerine* (De juventute et senectute).

Hayvanların tarihi üzerine[12] (De animalium historia).

Hayvanların organları üzerine (De partibus animalium).

Hayvanların doğuşu üzerine (De generatione animalium).

* *Fizik*; Türkçesi: Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.

** *Gökyüzü Üzerine*; Türkçesi: Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1997.

12) "Hayvanlarla ilgili tüm bilgiler" kastedilmektedir.

Hayvanların yer değiştirmeleri üzerine (De incessu animalium).

Hayvanların hareketi üzerine (De motu ya da De motione animalium) özgün değildir çünkü *De spiritu*'yu anlatır.

Ahlak ve politika: *Büyük Ahlak* (Magna Moralia) özet bir ders kitabı gibidir ve *Eudemos'a Etik*'teki* büyük temalar yer almıştır bu yapıtta da.

Kimilerine göre adı tartışmalı olan *Eudemos'a Etik* (Ethica Eudemia).

Nikomakhos'a Etik (Ethica Nicomachea). Bu son iki yapıtın başlıklarına ithaflarla ilgili olmadıklarını düşünmek gerekir; Eudemos ve Nikomakhos'u Aristoteles'in bu konularla ilgili editörleri gibi düşünmek gerekir.

Politika: Aristoteles 158 sitenin anayasasını yazmıştı; 1890'da, Londra'da bir Mısır papirüsünde *Atina Anayasası*'ndan çok önemli bir bölüm bulunmuştur.

Yaratıcılık: Aristoteles bugün kayıp olan bir *Sanatlar Derlemesi* kaleme almıştır. Elimizde sadece eksik *Retorik*** ve *Poetika* bulunmaktadır.

Aristoteles *külliyatı* içinde yer alan, özgünlüğü kuşkulu bazı yapıtların başlıklarını belirterek bitirelim bu bölümü: *Mekanikler, Ekonomikler, Bitkilerin Tarihi, Dünya Üzerine, Fizyognomonikler, İskender Retoriği, Erdemler ve Kusurlar* vb. Önemli yapıtı *Problemler*'in yeri ise ayrıdır.

Yayınlar: *Aristoteles'in Yapıtları*'nın ilk baskısı 5 ciltlik (1831-1870; yeni basım) Berlin Akademisi yayınıdır

* *Eudemos'a Etik*; Türkçesi: Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.

** *Retorik*; Türkçesi: Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006.

(Bekker): Yunanca metinler, Rönesans dönemi Latince çevirileri ve Yunanca yorumların özetleri. Yunanca metinlerin ve Latince çevirilerin bir başka basımı, 1848-1874 arasında 5 cilt olarak Paris'te (Firmin-Didot) yapılmıştır.

Aristoteles'in Yunanca metinlerini Leipzig'te Teubner basmıştır. Oxford'ta 1923'ten itibaren Aristoteles'in bütün yapıtlarının İngilizce çevirisi çıkmıştır (12 ciltlik Oxford çevirisi).

Loeb Classical Library (Londra-Cambridge) Aristoteles'in tüm yapıtlarını yayınlamıştır (Yunanca metin ve İngilizce çeviri).

Fransa'da J. Tricot Aristoteles'in önemli yapıtlarının büyük bölümünü çevirmiştir; çevirileri ve açıklayıcı notları mükemmeldir (Vrin). "G. Budé" Koleksiyonu Aristoteles'in bütün yapıtlarını (metin ve çeviri) yayınlamaktadır; çıkan kitaplar: *Fizik*, *Poetika*, *Hayvanların Organları*, *Hayvanların Doğuşu*, *Retorik*, *Atina Anayasası*, *Tabiat Bilgisi Elkitapları*, *Politika** (I, II).[13]

Ayrı basımları yapılan bazı temel baskıları belirtelim:

Fizik: W. D. Ross'un yorumuyla tam metin (Oxford, 1936).

Fizik, kitap II: Hamelin çevirisi ve yorumu, Paris 1931.

Ruh Üzerine: çeviri ve notlar G. Rodier (2 cilt), Paris, 1900, yeni basım Reprint Library, ABD.

J.-M. Le Blond, *Hayvanların Organları Üzerine Elkitabı*'nın *birinci kitabı*; çeviri ve yaşam filozofu Aristoteles üzerine bir inceleme, Paris, 1944.

* *Politika*; Türkçesi: Mete Tunçay, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993.

13) Aktaracağımız çeviriler Tricot'dan alınmıştır ya da "G. Budé" koleksiyonu içinde yer alan çevirilerdir.

Metafizik: basım ve yorum H. Bonitz, 2 cilt, Bonn, 1848; basım ve yorum W. D. Ross, 2 cilt, Oxford, 1924; I.-IV. kitapların çeviri ve yorumu G. Colle, Louvain-Paris, 1912-1931; çeviri, J. Tricot'nun yorumuyla bütünüyle gözden geçirilmiş yeni basım, 2 cilt, Paris, 1953.

Nikomakhos'a Etik, çev.: J. Tricot, Paris, 1959.

Eudemos'a Etik, çev.: Vianney Décarie, Paris-Montréal, 1979.

Mantık: F. Ad. Trendelenburg: *Elementa logices Aristoteleae* (metinlerin Latince çevirisiyle birlikte), Berlin, 1892.

Nihayet, H. Bonitz'in *Index Aristotelicus*'unun olağanüstü önemini belirtmeden kapatamayız bu bölümü: 1955'te, Graz'da yeni basımı yapılan Berlin Akademisi yayınının V. cildinde yer alır bu indeks.

Yorumcular: Antikçağ'da ve Ortaçağ'da Aristoteles'in yapıtları kadar çok yorumlanmış başka bir yapıt yoktur belki de; bu yorumların bazıları yazarlarının bilebildikleri ve bugün kaybolmuş olan metinlerle ilgili kesinlemeleriyle çok değerlidir ama bazıları da Aristoteles düşüncesini saptırırlar, metne notlar, açıklamalar eklerler, filozofun düşüncesini açıklama yerine karartırlar sonunda. Descartes'ın bu tür çalışmaları sarıldığı destekten daha fazla yükselemeyen sarmaşığın büyümesine benzetmiş olması anlaşılmaktadır. En büyük yorumcular şunlardır: Aphrodisiaslı İskender (III. yüzyıl), Themistius (IV. yüzyıl), Ammonius (VI. yüzyıl), Philopon (VI. yüzyıl), Simplicius (VI. yüzyıl); Boetius'un (VI. yüzyıl) çalışmaları da Ortaçağ'da Aristotelesçiliğin yayılmasına katkıda bulunmuştur.

Eski yorumcuların metinleri Berlin Akademisi tarafından ve H. Diels yönetiminde, 23 cilt halinde yayınlanmıştır:

Commentaria in Aristotelem Graeca (1883-1892). Aziz Tommasso'nun yorumlarının yeri ise apayrıdır.

III. – Lise[14]

Aristoteles'in ayrılmasından sonra, okulu, 287'de ölünceye kadar Teophrastos yönetmiştir. Öğrenci sayısı giderek artınış ve 2000'i bulmuştur muhtemelen. Teophrastos çok sayıda yapıt vermiştir, mantık, metafizik, fizik, ahlak, tabiat bilgisi ve özellikle de botanikle ilgilenmiştir; Teophrastos'un metinleri çoğu zaman Aristoteles'in yapıtları içine dahil edilmiştir. Özellikle La Bruyère'in çevirmiş olduğu ve türü yenileyen *Karakterler** adlı yapıtıyla tanınır; ama Teophrastos VI. yüzyıla kadar kaybolmamış olan bir *Fizik Tarihi* yazmıştı; Yunan felsefe okulları tarihi için çok değerli bir çalışma olan Stobaios'un *Seçki*'si Aetius'un bir derlemesinden esinlenilerek hazırlanmıştır; bu derleme de Teophrastos'un yapıtlarından esinlenilerek hazırlanmış başka bir derlemeden alınmıştır.

Teophrastos'tan sonra Lise'nin başına Arkesilaos'un oğlu Lampsakoslu Straton geçer; Straton 287-269 arasında okulu yönetmiş, ahlakla ilgilenmiş ama özellikle deneyci bir fizikçi olarak ünlenmiş[15] ve Aristoteles'in fiziğini birçok bakımdan eleştirmiştir. Onun ölümünden sonra ise okul 225

14) Bu konuyla ilgili olarak bkz. Joseph Moreau'nun çok önemli çalışması: *Aristote et son école*, Paris, 1962.

* *Karakterler*; Türkçesi: Candan Şentuna, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1998.

15) Bkz. G. Rodier, *La physique de Straton de Lampsaque*, Paris, 1890.

yılına kadar Lykon tarafından yönetilmiştir; bu dönemde onun savurganlıkları yüzünden lise neredeyse iflas eder ve öğrenci sayısı iyice düşer. Yerine geçen Kritolaos da 143 yılında ölür; kendisi ahlakçı ve ünlü bir hatipti ve skolastiğin atası kabul edilmiştir.

Daha sonra, Lise'nin başına gelmeyen kalmamıştır; savaşlar sırasında birçok kez yağmalanmış ve 84'te tahrip edilmiştir okul binası.

529'da İmparator İustinianos Atina felsefe okullarını kapatınca Yunan düşüncesi kendisine doğuda bir sığınak arayacak ve daha sonra, XII. yüzyıla doğru batıda yeniden ortaya çıkacaktır. Suriye'de Hıristiyanlığı kabul eden büyük bir nüfus yaşıyordu; bu Hıristiyanlar Yeni Ahit'i ve Kilise Babaları'nı okuyabilmek için Yunanca öğrenmek zorunda kalmışlardı ve daha sonra da Yunan klasik yapıtlarını Süryani diline çevirmişlerdi. IV. yüzyıldan başlayarak Mezopotamya'da, Urfa'da, Aristoteles, Galianus ve yorumcuları okunuyordu; 489'da bu okul kapatılınca hocalar İran ve Suriye'ye gittiler. Hıristiyanlığın yerini İslamiyet alınca Yunan geleneğinin savunucuları Suriyeliler olur, Eukleides, Arkhimedes, Ptolemaios, Hippokrates, Galianus gibi Yunan âlimlerinin ve Aristoteles gibi filozofların yapıtları Yunanca ya da Süryanice'den Arapça'ya çevrilir. Ama aynı zamanda Yeni Platoncuların yazıları da çevrilir, öyle ki, Peripathosçuluğun yorumunda çoğu zaman Arap filozoflarının Yeni Platonculuğunun etkileri görülür.[16] Ayrıca, Mısır ve Filistin'de de Aristoteles'in

16) Bu konularla ilgili olarak bkz. S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859 (yeni bas. 1927); E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, 1869; Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, 1921; G. Quadir, *La philosophie*

İbranice çevirileri görülür ve XII. yüzyılda bu iki kültürün Aristoteles ve İbn Rüşd aracılığıyla Kurtuba'da buluştukları söylenebilir. Helen kültürünün bir başka merkezinin de kimi zaman dogmalarla mücadele halindeki Bizans olduğunu eklemek gerekir. Bu alanda XI. yüzyılın en ünlü isimleri Ephesoslu Mikhael ve İznikli Eustratos'tur; bu iki ismin Aristoteles yorumları Latince'ye çevrilmiş ve Albertus Magnus ve Aziz Tommasso yararlanmışlardır bunlardan. Batı dünyası Aristoteles'i yavaş yavaş yeniden keşfedecektir ve XIII. yüzyılda Aziz Tommasso Aristoteles'in birçok temasını yeniden ele alarak Hıristiyan perspektifi içine yeniden oturtmuştur. Böylece, ortaya çıkacak olan *philosophia perennis* Katolik Kilisesi için uzun süre dogmalarla uyuşan tek felsefe olacaktır.

Yazarı bilinmeyen ve aslında Plotinos'tan yapılan özetlemelerle oluşturulan *Aristoteles Teolojisi* adlı yapıttan da söz edelim. Aslı kaybolmuştur bu yapıtın ama bir Arapça çevirisi vardır elimizde ve bu çeviri de Süryanice'den yapılmıştır. Bu Arapça çeviri Yunan düşüncesinin Yakındoğu'ya geçmesinde çok büyük rol oynamıştır. Swedenborg bu metnin Latince çevirisini okumuştu.

arabe dans l'Europe médiévale, Paris, 1947. Konuyla ilgili olarak bütünü kapsayıcı görüşlerin bulunduğu iki yapıt vardır: E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, Paris, 1944, böl. VI, VII; Lacy O'Leary, *How Greek Science passed to the Arabs*, 3. bas. (Londra, 1957).

II. Bölüm

ARİSTOTELESÇİLİK ÜZERİNE

Bergson'a göre, bir filozofu anlamak için, öğretinin, bu ilk ve temel sezgiyle ilgili olarak sadece yazıların kronolojik sürekliliği içinde değil, mantıksal ilişkileri içinde de bütün gelişmelerin yayıldığı merkez noktasını keşfetmek gerekir. Aristoteles incelendiğinde, özellikle Aristotelesçi merkezi bir görüş noktası bulmak zordur, çünkü Aristotelesçilik çoğu zaman felsefe tarihçilerinin kişisel kaygılarına göre yazmış oldukları Aristotelesçilik tarihiyle karıştırılmıştır. Bu zorluk, tabii ki, Aristoteles düşüncesi incelemelerine bağlı değildir, ne zaman bir filozof incelense ortaya çıkar; ama Aristoteles'le ilgili olarak bu zorluğun özellikle çok büyük olduğu söylenebilir, çünkü Aristoteles felsefesinden, bu felsefeyi neredeyse Hıristiyanlaştırmış olan Aziz Tommasso yararlanmıştır; Katolik Kilisesi tarafından resmileştirilen Tommassoculuk çoğu zaman Aristoteles'i biçimleri bozan aynaların arkasından okutmuştur ve sonunda bu okumaların amacı sistematik övgü ya da eleştiri olmuştur. Sonuç olarak, Aristoteles incelemesini yapıtlarından ayrılabilen bütün '*Aristoteles*

dixit'lerden ayıklamak zordur;[1] nihayet, şunu da eklemek gerekir: bir filozofun düşüncesi bu filozofun tam olarak ne söylediğini ya da söylemek istediğini anlatan bilimsel bir yöntemle incelenmez, çünkü bir düşünce içerdiği farklı uzantılar açığa çıkarıldıkça zenginleşir ve, bir anlamda, bir filozofun söylemek istediği şey söylemiş olduklarının berisinde kalır; bu nedenle aynı zamanda şairdir ve şairin sorunlarıyla da baş etmek zorundadır filozof.

Nihayet, olduğu gibidir ve ancak ölümsüzlük değiştirir onu.

1. Bazı yorumlar. – *a)* Raffaello, *Atina Okulu* adlı ünlü bir freskte Yunanistan'ın onuru olan belli başlı filozofları resmetmiştir: bu freskte Platon bir parmağını gökyüzüne kaldırır, Aristoteles ise yere doğru çevirmiştir parmağını. Bu alegorik jestler Platonculuk ve Aristotelesçilik karşıtlığının klasik yorumlarından biridir. İdealar filozofu Platon duyulur gerçeklikten umudunu kesmiş gibidir ve varlıkların özünü açıklayan ilkeleri kavranabilir gökyüzünde aramıştır; Aristoteles tersini iddia eden biri olarak görülür; Aristoteles, Platon'u duyulur ve kavranabilir ayrımı getirdiği için eleştirmiş ve bunun anlaşabilmesini sağlayacak özellikleri gerçekliğin kendisinde aramıştır. Platonculuğa karşı Aristotelesçiliğin olası ilk yorumlarından biri budur.

b) Bir başka yorum ise Aristotelesçilikte bireyleri hiyerarşik bir biçimde düzenlenmiş türler içinde sınıflandırma eğiliminde olan ve her şeyin yerli yerinde olduğu statik bir dünya

1) Bkz. R. Weil, De l'état présent des questions Aristotéliciennes (*L'information littéraire*, 1959, no. 1 içinde).

görüşü sunan bir felsefe görmekten ibarettir. Bu tür bir sınıflandırma kaygısı hem mantıkta, hem fizikte, hem de metafizikte bulunur ve büyük olasılıkla türler arasında farklılık olmadığı temeline dayanan bir olumlamaya dayanır; böylece, her birey kendi esas erdemine doğru meyletmelidir, evrenin bütün ereği hareket etmeyen, mükemmellik düşüncesinin çekiciliğiyle her şeyi hareket ettiren Tanrı'dır. Böylece, Aristoteles felsefesini anlatabilecek en iyi imge *Metafizik*'in A kitabının sonundaki imgedir: "Ordunun mükemmelliği düzenindedir ve orduyu yöneten komutan da mükemmelliğidir onun, hatta en üst düzeydedir bu mükemmellik çünkü komutan düzen dolayısıyla var olmaz, komutan sayesinde var olan düzendir. Her şey belli ama aynı olmayan bir biçimde birlikte düzenlenmiştir: balıklar, kuşlar, bitkiler; ve nesneler de biri ötekiyle hiçbir ilişki içinde olmayacak biçimde düzenlenmemiştir, karşılıklı ilişki içindedirler, çünkü tümü tek bir amaca göre düzenlenmiştir. Evren de insanların kaprislerine göre hareket etmeleri pek mümkün olmayan, bütün davranışları ya da davranışlarının çoğu düzenlenmiş olan bir aile gibidir; tersine, köleler ve hayvanların davranışlarının pek azı rastlantıya bırakılmıştır."[2] Bu nedenle, A kitabı *İlyada*'dan bir alıntıyla son bulur: "Birçok insanın yönetimi iyi değildir; tek bir liderin olması gerekir."[3] Sözgelimi, Katolik Kilisesi gibi çok sıkı biçimde hiyerarşize olmuş bir toplumun yararına olacak felsefenin, filozofu Büyük İskender'in hocası olan bir felsefe olduğu söylenecektir. Buna göre, Aristoteles'in, Batı Aristokrasisi ve

2) *Metafizik* Λ 10, 1075 *a* 15.
3) *İlyada*, II, 204. dize.

burjuvazisine bugünün sağduyusunun farkında olmadan Aristotelesçi olduğunu söyletebilecek kadar güçlü düşünce temelleri sağlayan bir filozof olduğu düşünülecektir.

c) İki savaş arası dönemde Tommassocuların her zaman hayranlık duyduğu Aristoteles felsefesinin büyük ölçüde Leon Brunschvicg'in Aristoteles yorumuna bağlı bir tür üniversiter aforoza uğramış olduğunu söylemek durumu fazla abartmak anlamına gelmez. Bu pozitivist rasyonaliste göre, Aristoteles Ortaçağ'ın entelektüel karanlığından sorumludur, yanılgısı matematiğin gerçek entelektüel yararını görmemiş olmasıdır ve ereksel nedenler aracılığıyla getirdiği açıklamalar sekiz yaşındaki bir çocuğun zihinsel yapısında görülen türde bir açıklama tipine bağlıdır.[4] Brunschvicg'e göre, matematiksiz bir fizik oluşturmak isteyen Aristotelesçilik içinde temel bir anlam belirsizliği vardır: Aristoteles doğadan kimi zaman bir heykelci gibi söz eder ve biçimin maddeye kişilik kazandırdığını belirtir,[5] çünkü, Aristoteles'e göre, mermere verilen biçim onu hayran olduğumuz heykel durumuna getirir ve filozof, kimi zaman, bu bağlamda, herhangi bir bireyi ötekinden ayıran şeyin madde olduğunu söyleyen bir biyolojist gibi konuşur, oysa, bunların her ikisi de aynı tür içinde yer alırlar.[6] Öyle ki, burada L. Brunschvicg'le

4) L. Brunschvicg, *Les Ages de l'intelligence*, Paris, 1937, s. 62.

5) Bkz.: "Bir yanda biçim bir yanda madde bulunduğundan, biçim içinde etkin olan çelişkiler tür farklılıkları yaratır, buna karşılık, sadece kendi maddesi içinde olduğu düşünülen varlıkta bulunan çelişkiler farklılık yaratmazlar." (*Metafizik* I, 9, 1058 *a* 37)

6) Bkz. "Sayısal olarak çok olan her şeyin maddesi vardır, çünkü tek ve aynı tanım, sözgelimi insanın tanımı birçok varlık için geçerlidir, oysa tek bir Sokrates vardır." (*a.g.y.*, Λ, 1074 *a* 33) (Tricot'nun çevirisini anlamını değiştirmeden değiştirdik).

ilgili olarak "Aristoteles felsefesinin iki egemen eğiliminin kaçınılmaz biçimde ayrıldığı noktaya ulaşıyoruz: *yapaycılık ve doğalcılık.* Aristoteles kimi zaman bir *heykelci*, kimi zaman da *biyolojist* gibi konuşuyor: heykelci ve biyolojist madde ve biçim ilişkilerini mutlaka zıt yorumlarlar".[7] Ama hepsi bu değil: Platon'daki duyulur ve kavranabilir ayrımı Aristoteles'te yeni bir karaktere bürünmüştür; bu iki gerçeklik "mükemmel gerekli" ve "irrasyonel rastlantısal" gibi karşıtlaşırlar ve L. Brunschvicg şöyle der: "Bir yanda, sonsuz olmamakla birlikte ebedi olan çıkış noktasına dönen hareketin özellikleri göksel ruhların yüceliğini gösterirler; ve insan bilgisinin niteliğinin objesinin mükemmelliğine bağlı olması Aristoteles için bir aksiyom olduğundan yıldızların biyo-psikolojisi tam anlamıyla bir bilimin özelliklerini gösterir; çünkü gerekli olanla ilgilidir. Öte yanda, insan kendi dünyasının objelerini incelemek amacıyla gökyüzünden yeryüzüne indiğinde ancak genelin bilimini oluşturabilir [...]. Bilginin düzeni ontolojinin düzenine dönüşür. Gerçek bilgi hiyerarşisi ayüstü gerçekliğin gerçek ve maddi üstünlüğüne dayanır; kendi içinde en açık seçik olan şey bizden en uzak olan şeydir. Efendilerinin sırlarını bulduklarını sanarak mütevazı durumlarıyla ilgili olarak kendilerini teselli eden alt düzeydeki kişiler gibi, Aristotelesçi filozof da kendisinin nasıl meydana geldiğini sorgulamadan önce kendi üstünde neler olup bittiğini sorgulama noktasına ulaşır: öyle ki, psikoloji insanı aşan bir biyoloji olan bir kozmolojinin işlevidir."[8] Böylece,

7) L. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, 1922, s. 140.

8) *Le progrès de la consciencedans la philosophie occidentale*, Paris, 1927, c. I, s. 50.

Brunschvicg'e göre, aşkınlık sistemlerinde görüldüğü gibi, Aristoteles'te her şey sonunda sisler içinde kaybolur; Aristoteles'in ontolojik gerçekçiliği Brunschvicg'e özgü bilim hümanizmasının zıddıdır ve ona göre bu hümanizma olmadan etik de olamaz.[9]

d) Bu olumsuz Aristoteles okumasının zıddı Aristoteles'i Heidegger'in temel sorgulamasından hareketle yeniden okuyanların yorumlarıdır:[10] *olgu olarak varlığın varlığı nedir?* Heidegger yapıtlarında sık sık Aristoteles'ten söz eder,[11] Nietzsche ve Presokratikler kadar önemsemez onu hiç kuşkusuz, ama onda derin görüşler ve karışık düşünceler ya da uygunsuz ayrımlar bulur. Aistoteles olumsuz öz ve varlık ayrımından sorumludur ve Presokratiklerde yoktur böyle bir ayrım; biçim ve madde ayrımından sorumludur ve bu ayrım tüm Batı filozoflarını etkilemiş ve onların objeyi alet terimleriyle ve olgu olarak varlığı "biçim-madde" terimleriyle düşünmelerine neden olmuştur; Aristoteles, ayrıca, büyük olasılıkla gerçeği özellikle olgu olarak varlığa taşımamaktan ve onu düşünce içine oturtmaktan sorumludur; bu zararlı düşünce bu dönemden kalmadır büyük olasılıkla ve tüm Batı felsefesini etkilemiştir; bu düşünceye göre, gerçek tamamen ve sadece mantıksal bir tutarlılıktır, sadece yargıya ve kavramların kendi aralarındaki uyuma bağlıdır.

9) Brunschvicg haklı olarak şöyle diyor (*a.g.y.*, s. 53): "Aristoteles'te köle basit, canlı bir alettir. Oysa, Platon'un *Menon*'unda Sokrates hatırlamanın yaranını kanıtlaması için bir köleye başvurur, Aristoteles'in *Politika*'sı köleyi doğanın aptal olarak yarattığı bir varlık gibi tanıtır ve onu akıl ve iradeden yoksun gösterir; Aristotelesçilikte kavrayışın önceliğini belirten soylu akıl yürütme yoktur."

10) Bkz. Paul Ricœur, *Etre, essence et substance chez Platon et Aristote* (çoğaltılmış ders notları, Paris).

11) Bkz. *Sein und Zeit, Vom Wesen des Grandes, Holzwege.*

Bununla birlikte, Heidegger'e göre, Aristoteles'e övgü olarak şunu teslim etmemiz gerekir: Presokratiklere özgü bir düşünce olarak bilinen, hakikatin, varlığın çözülmesi, açıklanması olduğu düşüncesini onda buluyoruz; ama Aristoteles'te özellikle temel önemde ontolojik bir kaygı vardır ve bu kaygı onu "olgu olarak varlık nedir?" sorusunu sormaya götürmüştür. Böylece, Heidegger, çeşitli yapıtlarında en az üç kez *Metafizik*'in bu formülünün önemini vurgular.[12] "Aslında, bütün araştırmaların, geçmiş ve şimdiki araştırmaların amacı, her zaman, sürekli askıda kalan problemdir: Olgu olarak varlık nedir?"[13] Ve *Felsefe Nedir*'de altını çizer bunun: "Felsefe olgu olarak varlığın bu özellikleriyle ne olduğunu araştırır. Felsefe olgu olarak varlığın varlığına doğru, yani varlığı içinde hedeflenen olgu olarak varlığa doğru yol alır. Aristoteles bunu aktarılan cümlenin devamıyla açıklıyor – olgu olarak varlık nedir? Daha sonraki açıklamaya gelince, şöyle çevirelim: 'Bu şu anlama gelir: olgu olarak varlığın olgu olarak varlık olma durumu nedir?' Ama Platon bunu idea, Aristoteles varlık olarak belirler."[14] Aristoteles okumasını tamamen yenileyen Aubenque'ın son ve çok özgün metinleri de aynı perspektif içinde yer alır.[15] Aubenque için, Aris-

12) Bkz. *Kant et le problème de la métaphysique*, Fra. çev.: A. de Waelhens ve W. Biemel, Paris, 1953, s. 302; *Qu'appelle-t-on penser?* çev.: A. Becker ve G. Granel, Paris, 1959, s. 196; *Qu'est-ce que la philosophie?* çev.: K. Axelos ve J. Beaufret, Paris, 1957, s. 28.

13) *Metafizik* Z I, 1028 *b* 2.

14) *Qu'est-ce que la philosophie?* s. 28; aynı zamanda bkz. Aristoteles'in *Metafizik* A 2, 982 *b*9'daki tanımlamasıyla ilgili olarak Heidegger'in notları.

15) Pierre Aubanque, *Le problème de l'Etre chez Aristote. Essai sur la problématique Aristotélicienne*, Paris, 1962; *Sens et structure de la métaphysique Aristotélicienne*, Paris, 1962; *Sens et structure de la métaphysique Aristotélicienne (Bulletin de la Société française de philosophie*, 1964, no. I) içinde.

toteles'in metinlerinde, parçaların farklılığı başlangıçtaki varsayımsal bir birliğin dili içinde kaçınılmaz parçalanmalardan başka bir şey olmayan bir öğretinin bütünlüğünü aramak söz konusu değildir; tersine, metinlerinin birliğinin başlangıçta var olmadığını, sadece araştırıldığını, sistemden hareket etmek yerine sisteme yöneldiğini görmek söz konusudur. Bu durumda, Aristotelesçiliğin tutarlılığı varsayımsal bir olgu gibi görülmez artık, bir sorunsal olarak görülür. Dolayısıyla, Aubenque için öğretilerden çok problemlere dikkat etmek gerekir; oysa, bütün problemlerin en problematik olanı özellikle Aristotelesçi sorudur: *varlık nedir?* Bu problemin problematik olmasının nedeni sadece çözümünü belki hiçbir zaman bulamayacak olması değil, bu problemi niçin ortaya attığımızı bilmenin de bir problem olmasıdır. Dolayısıyla, Aristoteles bizi temel bir çatışkıyla karşı karşıya getiriyor: "bir çözüm getirme anlamında" çatışkıyı çözmek onu yok etmektir; ama "çözmeye çalışmak" anlamında çatışkıyı çözmek onu tamamlamaktır. [...] Aristoteles metafiziğinin çatışkılarının çözümü [yok]tur, şöyle ki, bunlar bir özler evreninde herhangi bir yerde çözül[memişlerdir]; ama çözümleri olmadığı için çözmeye çalışmak gerekir onları ve bu çözüm arayışı çözümün kendisidir. Birlik aramak onu zaten bulmuş olmaktır. Çatışkıyı çözmeye çalışmak onu bulmaktır. Varlığın ne olduğunu sürekli araştırmak "varlık nedir?" sorusuna cevap vermiş olmaktır.[16]

2. *Logos* ve birey. – Sonuç olarak, birbirlerinden çok farklı dört Aristotelesçilik yorumu çıkıyor karşımıza: Platon

16) *Le problème de L'Etre chez Aristote*, s. 508.

felsefesinin karşısında açıklama ilkesini tekrar yeryüzüne indirmek isteyen bir felsefi yorum; Aristotelesçiliği, dünyayı hareketsiz ve dünya dışında bir ilk hareket ettirici tarafından bir bireyler hiyerarşisi haline getiren Tommassocu bir teolojiye giriş gibi gören yorum; bireyselleştirme ilkeleri olarak ve idealist bilgi düzeninden ontolojiye geçiş olarak madde ve biçim kavramlarının rolünün belirsizliğinin altını çizen yorum ve, nihayet, kendini Presokratiklerin temel sorgulamalarının son izi gibi gören yorum: olgu olarak varlığın varlığını oluşturan nedir?

Aristoteles'in yapıtlarını ele almadan önce bunların farklı yorumlarını sergilememiş olmamız kendimizi bütün bu yorumları Aristotelesçiliğin mümkün yaklaşımları yapan kolay bir eklektizme teslim ettiğimiz anlamına gelmez, bu bağlamda, amacımız bütün bu yorumların ortak bir noktası olduğunu göstermektir: bu yorumlar Aristoteles felsefesini gerçekten var olan ve var olanın temeli Varlık arasındaki ayrımı belirsizleştiren ve gösteren bir felsefe olarak görürler. Bu bize Aristoteles düşüncesinin gelişmeye başladığı hareket noktası gibi geliyor: Aristoteles bireyselliğin ontolojik statüsünü dikkate almaya çalışmıştır; oysa, bireyi karakterize eden, onun dünyadaki varlığı ve her zaman ayrı duran Varlığa olan mesafesidir.

Presokratiklerle Aristoteles arasında hem bağlantı hem kopma vardır: bağlantı vardır çünkü Aristoteles bireyin varlık nedeni sorusunu ortaya atmıştır; kopma vardır çünkü Aristoteles bizi bir mantık içinde *Logos*'un yapılanmasına götürür. Bu noktaları belirginleştirelim. Bütün Presokratikler kendilerine ilham gelmiş gibi konuşan şair-filozoflardır, genellikle felsefe, şiir ve mistisizmin karıştığı *Tabiat Üzerine*

adlı yapıt aracılığıyla tanıyoruz onları. Bu filozofların şairler, hatta peygamberler gibi konuşmalarının nedeni kendilerine *Logos*'un aktardığı ve sadece taşıyıcıları oldukları bir mesajı iletme bilincine sahip olmalarıdır; *logos* onların ağzından dile gelen Kelamdır, zamanın anlamını belirten işaretleri kehanet aracılığıyla yansıtan Sibylla gibi... Kısacası, filozofun bazı kehanetlerde bulunmasının nedeni, dili, insan ve tanrı ayrımını hafifleten bir araç gibi görmesidir. Dolayısıyla, *Logos*'un esinleyen ve açık seçik biçimde belirtmeden gösteren olarak ontolojik bir çatlağın işareti olduğunu söylemek mümkündür: insan *Logos*'a katılır ama tam anlamıyla kavrayamaz onu: var olan olgu olarak varlıklar ve aracılıkları sayesinde var oldukları ama olmadıkları Varlık arasında hiçbir şeyin kapatamayacağı bir mesafe vardır. Bu nedenle, bütün bu felsefeler trajik bölünme felsefeleridir, hepsi Bir olan Varlık'ın çok olan olgu olarak varlıklarla ilişkilerini değerlendirme problemini ortaya atarlar.

İÖ V. yüzyılda sofistler Protagoras'la "insan her şeyin ölçüsüdür" anlayışını getirmişlerdir. Dolayısıyla, insanı aşan Ölçü fikri kaybolur, insan bedeni bütün değerlerin ölçütü olur: duyum gerçeğin ölçütü olur,[17] zevk iyiliğin ölçütü olur,[18] güç hakkın ölçütü olur.[19] Protagoras'ın "insan her şeyin ölçüsüdür" ifadesindeki "insan"dan anlaşılması gereken, genel olarak, İnsanlık ve insan değil, bireydir. Varlık'la her türlü ilişkisi kesilmiş olan birey dünyaya ne pahasına olursa olsun kendi arzularını empoze etmek isteyen biri ol-

17) Bu görüş açısının eleştirisi için bkz. Platon'un *Theaitetos*'u.
18) Bu görüş açısının eleştirisi için bkz. Platon'un *Philebos*'u.
19) Bu görüş açısının eleştirisi için bkz. Platon'un *Gorgias*'ı ve *Devlet* I'i.

muştur artık: bu bencillik çatışmasının kaçınılmaz sonucu olan savaş sofistler tarafından doğal ayıklanma olarak görülecektir, bu nedenle, Kallikles[20] sürekli haksızlığa uğramaktansa haksızlık yapmanın tercih edilmesi gerektiğini ve adaletin güçlünün iradesiyle karıştığını söyler. Ona göre de, Trasimakhos'a[21] göre de cinayetlerle iktidarı ele geçiren zorba kendisine bağlamış olduğu herkese karşı üstünlüğünü göstermiştir; dolayısıyla, onun en iyi olduğunu söyleyebiliriz. Böylece, *logos*, aşkın Varlık'la bütün ilişkilerini koparmıştır, sadece maharetli ve güçlü birey tarafından keyfine göre manipüle etmek istediği insanlara aşılamayı yararlı bulduğu fikirleri inandırıcı bulmak amacıyla etkili biçimde kullanılan bir söylem olur. Sözü bireyin tutkusunun hizmetindeki bir araç yapan retorik de buradan doğmuştur; retorik, söylemin etkili biçimde yönlendirilmesini öğretir ve söylenen şeylerin ne kadar samimi olduğu ya da değerli olup olmadığı önemli değildir bu bağlamda. Dolayısıyla, Protagoras'ın 'ölçü-insan'ı etik ve siyaset alanında güç ve değeri karıştıran bir ölçüsüzlük doğurmuştur. Sokrates tüm yaşamını bu karışıklıkları, ikiyüzlülükleri ve şiddetleri ifşa etmeye adamıştır ve onun dile –sofistlerin önemsemedikleri– aşkınlık kutbunu vermeye çalışmış olduğu söylenebilir. Gerçekten de, Sokrates için dil insanları itaat altına almak amacıyla ustaca kullanılması gereken bir araç değildir, insanların birbirleriyle diyalog kurabilmelerinin aracıdır; böylelikle, insanlar içlerinde bulunan ama aynı zamanda da kendilerini aşan bir gerçeği birbirlerine aktarabilme olanağı bulurlar. Mayötik'in

20) Bkz. *Gorgias* 483 *d*, 488 *c*.
21) Bkz. *Devlet* I, 338 *c*.

(doğurtma sanatı) kesin amacı, muhataba, dil sayesinde bir zamanlar yüz yüze olduğu, unutulmuş gerçeği hatırlatmaktır; bu nedenle, Sokrates, muhatabını şaşırtmak, kendine soru sordurmak ve böylelikle ona hatırlamanın yollarını yeniden keşfettirmek ister; ama Sokrates'in kendisi hiçbir şey bilmez, çömezine hiçbir bilgiyi aşılamaz. Böylece, dil insanı aşkınlığa bağlar, Sokrates'in çok sık sözünü ettiği içerideki "şeytan"ın gösterdiği de budur; içerideki bu şeytan, ilahi bir ses gibi, izlenmesi uygun olmayan yolu gösterir.

Bununla birlikte, Sokrates, dilini her zaman gerçeğin ve iyiliğin hizmetine veren bu olağanüstü insan, iftiralara uğramış, gençliği baştan çıkarmakla ve sitenin tanrılarına karşı gelmekle suçlanarak mahkemelere sürüklenmiştir; Sokrates savunmasını yaparken yargıçlara her zamanki üslubuyla hitap etmiştir ama burada etkili olmamıştır doğurtma sanatı: Sokrates ölüme mahkûm edilir, iftiracıların sahte konuşmaları ve yalanları Sokrates'in gerçek ve içten konuşmalarına baskın çıkmıştır.

Bu rezaleti aklından hiç çıkarmayan Platon, bir daha böyle bir olayın yaşanmaması için, bir toplumun bilgenin adaletini öğrenebilmesi ve onun güvencesi olabilmesi için, bu yapıları kurabilmesi ve bu işleyişi sağlayabilmesi için ne gibi temellere sahip olması gerektiğini araştırır. Ve toplumsal düzlemde İdealar teorisinin göz önünde bulundurmak istediği bu tür çatlak da bu noktada ortaya çıkmıştır. Gerçekten de, Platon, sübjektivizme ve kayıtsızlığa götüren duyulur gerçekçiliğe, deneyciliğe ve duyumculuğa her zaman karşı çıkmıştır: nesneler ve varlıklar kendiliklerinden kendilerini açıklama ilkeleri olamazlar, dünyayı anlayabilmemiz ancak dünyayı bozan oluşumu anlamakla mümkün olabilir,

sayısız bireyselliklerin arketipi ebedi 'idea'yı keşfetmek gerekir. İdea nesneleri aşar –*Timaios* bu konuda bilinçlendirmek istemiştir bizi– ve aynı zamanda da ruhun içindedir; Platon'un insanın kaderinden söz ettiği yapıtlarının bütün bölümleri de bu konuda bilinçlendirmek ister bizi. Ama insan, gözleriyle kavradığı duyulur gerçeklerle yetinemeyeceği kadar çok şey görüyorsa da, Tanrı olduğunu söyleyemeyecek ve gerçekle yüz yüze olduğunu belirtemeyecek kadar az görüyordur. Dolayısıyla, insan bedeniyle bağlı olduğu duyulur ve ruhuyla bağlı olduğu bir kavranabilir olan arasında ikiye bölünmüştür; Platon'un yapıtlarında çok fazla görülen bütün mitler insanın bu durumunu ve koşullarını göz önünde bulundurma çabası içindedirler; Platon, mit aracılığıyla, başka bir biçimde ulaşamayacağımız şeye ulaştırmak ister. Böylece, *Logos*, *Şölen*'de sözü edilen Sevgi gibidir; bu sevgi ölümlüler ve ölümsüzler arasında aracılık eder, bir taraftan gelenleri öbür tarafa aktarır[22] ve, dolayısıyla, Bütün'ü kendisine bağlar;[23] *Logos* aracılığıyla konuşan retoriğin kurucuları sofistlerin iddia ettikleri gibi sadece insan değildir, Presokratiklerin inandırmak istedikleri gibi insanlara hitap eden Varlık da değildir, Varlık'tan söz eden ve böylelikle geldiği yolun açılmasıyla bir şaşkınlığın içine düşen insandır. Ama *Logos*'un büyüklüğünü oluşturan şey aynı zamanda da küçültür onu, çünkü söz ettiği paradigmaları gökyüzünden yeryüzüne indiremez. Gerçekten de, burada her şey çürümeyi, yok olmayı, çöküşü doğuran zamana tabidir, her şeyi parçalayan ve insanı bozan bir zamanın içinde

22) *Şölen*, 202 *e*.
23) *A.g.y.*

yüzer insan; *Devlet*'te ve *Yasalar*'da söz konusu edilen ideal Site sadece bir model oluşturabilir ve gerçek değildir; yasa koyucunun, birtakım değişmelerin onun gerilemesine neden olmaması için titizönlemler alması durumu değiştirmez; o da kaçınılmaz bir biçimde her şeyi alıp götüren zamana tabi olacaktır.

Bir filozofun düşüncesi, o filozofu ilgilendiği problemlerin tarihselçizgisineoturtarak değerlendirilemez hiç kuşkusuz, ama unutmayalım ki, Aristoteles yirmi yıl Akademi'de öğrenim görmüş, dolayısıyla Platon'un problemleri ortaya koyma ve ele alması konularıyla ilgilenme fırsatı bulmuştur. Aristoteles felsefesi değişmeleri değerlendirme çabaları gibi görünür, bu problemin irdelenmesi fizik, biyoloji metafizik düzleminde yer alır; bu felsefe aynı zamanda bu harekete tabi olan bir dünyada bireysellik statüsünü değerlendirme gerişimi gibi görülebilir. Birey problemi gibi değişme problemi de bizi kendisi hareket etmeyen ama hareket ettiren Tanrı'ya ve yüce varlığa götürecektir ama bu kendini düşünen ve katıksız biçim ve eylem olan Varlığın Varlık olarak bireyselliği, bireylerin kendilerini ayıran şeyden ayrı olduğu için sahiptir taşıdığı özelliklere: doğan, büyüyen ve hareket eden canlılar, insan eliyle üretilen eşyalar varlık özellikleri taşırlar ama Varlık değildirler, Varlıktan ayrıdırlar, çünkü varlık olarak ayrıdırlar ve Varolma olarak Varlık da ayrıdır onlardan, çünkü Tek ve Biricik'tir. Varolma olarak varlık her şeyi mükemmellik düşüncesinin çekiciliğiyle hareket ettirdiğinden varlıkların var oldukları ama varlık olmadıkları şeydir. Aristoteles'in bireyselliğin ontolojik statüsünü değerlendirmek istediğini söylediğimizde onun bütün düşüncesinin Varlık ve varoluşlar ilişkisini kavramaya yönelmiş

olduğunu söylemişizdir. Bireysellikler kendinde Bireyin ucubeliğinin çeşitleridir: Tanrı.

Hamelin, Aristoteles üstüne yazdığı kitabının sonunda, Aristotelesçiliğin ortaya koyduğu bireysellik problemini çok iyi göstermiştir, ama, bize göre, Hamelin, ne yazık ki, Aristoteles'in öğretisinin özünü oluşturan unsuru eleştirmektedir: "Yüce bireyin katıksız bir biçim olması olgusunda çarpıcı bir şey vardır, oysa, ötekiler özellikle maddi unsurlarıyla bireydirler. Aristoteles sisteminde reddedilemeyecek bir tutarsızlıktır bu. [...] Düşüncesinin bütüncül hareketine uyarak bütün bireyleri biçimleriyle tanımlaması gerekirdi. Madde aracılığıyla duyulur bireylerin niçin tanrı olmadıklarını, yani onların niçin yeterince ayrı, bağımsız, bireysel varlıklar olmadıklarını açıklayabilirdi. Maddenin bireydeki pozitif unsurları açıklamasını isteyemezdi: gerçekten de, böyle bir açıklama biçimi bireyselliği bir sakatlık gibi görmek demektir."[24] Hamelin, böylelikle, aslında Aristoteles'i Aristotelesçi olduğu için eleştiriyor ve Aristotelesçilikte bulduğu bütün tutarsızlık Hamelin'in Aristoteles'te örtük olarak bulunan "ayrılık" sözcüğünün iki anlamını belirlememiş olmasından kaynaklanıyor: bir yandan, bireyler birbirlerinden aynı türde bireylerin asla benzer olmamaları bağlamında ayrılmışlardır, bireyler, öte yandan, Varlıktan kendilerini Varlık yapan unsurlarla ayrılmışlardır; modern bir terminolojiyi kabul edebilseydik, Aristoteles'in olgu olarak varlıklar arasındaki varlıksal ayrımı ve olgu olarak varlıklar ve Varlık arasındaki ontolojik ayrımı göz önünde bulundurmak istediğini söylerdik.[25]

24) *Le système d'Aristote*, s. 406.

25) Bonitz'in bir makalesinde (859 *b*) Aristoteles'te "ayrı" sözcüğünün farklı anlamları yer almıştır.

Böylece, Platon'un ele aldığı problemin aynısı çıkıyor karşımıza ve Raffaello'nun iki Yunan filozofuna yakıştırdığı hareketler birbirlerinin tamamlayıcısı oluyor. Ama Platon'da oluş, nesneleri ve varlıkları ebedi düşünceden saptıran bir olgudur, Aristoteles'te ise tersidir ve oluş ve hareket bireyleri kendilerini hareket ettiren Varlığa doğru yönelten şeydir. Aristoteles'le birlikte güçten eyleme geçiş olan hareketin bir tamamlanma olduğu düşüncesi oluşmaya başlamıştır: hareket, hareketsiz varlığı uzaklaştırmaz, yakınlaştırır.

3. Felsefenin çeşitli bölümleri. – Aristoteles bilimleri üç sınıfa ayırır:[26]

a) Konuları bilgi ya da gerçek olan teoretik bilimler. Bu bilimler içinde matematik, fizik ve teoloji yer alır.[27]
b) Eylemin kendisini inceleyen pratik bilimler; bu dal içinde etik, politika ve ekonomi yer alır.[28]
c) Nedenler dışında bir yapıtın üretimini inceleyen poetik bilimler.

Bilimlerin bu sınıflandırılması içinde mantığının yerinin neresi olduğu bir problem olarak kalmıştır. Zeller'e[29] göre, bu sınıflandırmayı Aristoteles'in kesin bir düşüncesi olarak görmemek gerekir, bunun birçok nedeni vardır ve bir

26) Bkz. *Topikler* VI 6, 145*a* 15 ve VIII 1.157 *a* 10; *Metafizik* E 1, 1025*b* 7.
27) Bkz. *Metafizik* E 1, K VII.
28) *Ekonomikler* adlı yapıt Aristoteles'e ait değildir ama Aristoteles *Politika*'nın I. kitabında bu sorunlardan söz eder.
29) E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen, Aristoteles und die alten Peripatetiker* (3. bas., 1879), s. 182 ve devamı.

tanesi de mantığa hiç yer vermemesidir; ancak, Hamelin,[30] Zeller'in de söylemiş olduğu gibi, mantığın bir yöntembilim olduğunu ve dolayısıyla bir bilim gibi değil de bilimin bir aracı gibi görülmesi gerektiğini belirtiyor. Dolayısıyla, Aristoteles'in felsefi inceleme düzeni kendisini empoze ediyor: mantık bilimleri bir hazırlıktır, fizik doğayı inceler, metafizik[31] varolma olarak varlığı inceler, ahlak eylemlerle ve poetik bilimler de yaratıcılıkla ilgilenir.

30) Hamelin, *a.g.y.*, s. 87.

31) Zeller, daha sonra da Taylor (*Aristotle*, New York, 1955) *Fizik*'ten önce *Metafizik*'i incelemişlerdir; Hamelin'in Zeller'in görüşlerini "sapkınlık" olarak nitelemesine rağmen, aslında, *İlk Felsefe* olarak adlandırılan *Metafizik*'in *Fizik*'ten önce irdelenmesi gerektiği ileri sürülebilir ve sadece fiziğe, haklı ve yerinde olarak *eylem* ve *güç*ten, *dört neden* teorisinden söz edebilmesi olanağı sağlayabilmek için de olsa böyle görmek gerekir sorunu.

İKİNCİ KISIM

ARİSTOTELES FELSEFESİ

III. Bölüm

MANTIK

1. Platon eleştirisi. – Presokratiklerde *Logos* insana hitap eden kutsal Kelam'dı ve kesinlikle bir yorumdu; *Logos* sofistlerde ise esinleyiciden başka bir şey değildir, hatibin insanları kendi tutkularına göre yönlendirmek amacıyla yararlandığı araçtır; Platon'da *Logos* insanı İdealara doğru götürebilecek bir yol ve onları aydınlatan Işık'tır. Ama yitik bir kökene götürmek isteyen, unutulmuş bir gerçeği hatırlatmak isteyen filozof, ifade edilemeyen şeyleri anlatmaya çalıştığı mitten yararlanır, insanın dile getirilemeyenin sessizliğinde de, retorik içinde de, aldatıcı gevezelikler içinde de yabancılaşamayacağını bilir.

Aristoteles de Platon'u özellikle böyle bir tavır içinde eleştirecektir:[1] "İdealarin paradigmalar olduğunu söylemek

1) Bkz. W. A. de Pater, *Les Topiques d'Aristote et la dialectique Platonicienne*, Freiburg, 1965.

ve bunların içinde başka şeylerin olduğunu söylemek anlamsız şeyler anlatmak ve şiirsel eğretilemeler yapmaktır." (*Metafizik*, A 9, 991 *a* 21) Aristoteles'e göre, Sokrates 'öz'ün aranması gerektiğini çok iyi görmüştü:[2] sözgelimi, söz konusu olan, erdemli davranışları yazmak değil, erdemi erdem yapan davranışların ne olduğunu bilmektir ve Sokrates'e göre tümevarımlı akıl yürütmeler 'genel'in tanımına ulaşma olanağı verirler; ama Platoncuların yanlışı fikirleri duyulur gerçekliklerden ayırmak ve İdeaların varlığını kabul etmek olmuştur. Dolayısıyla, Aristoteles, Platon'u bir İdealar gerçekçiliği anlatmış olmakla eleştirmiştir ve buna göre karşımıza sürekli "İdeaları ayırmıştır"[3] ifadesi çıkar.

Burada, Aristoteles'in Platon'u doğru yorumlayıp yorumlamadığını irdeleyemeyiz ama onu eleştirmiş olduğu açıktır: tümel İdealar duyulur gerçeklikten ayrılır ve içleri tözle doldurulursa açıklanması gereken iki gerçeklik çıkar karşımıza: kavranabilir gerçeklik ve duyulur gerçeklik. Dolayısıyla, birinin ötekine katılımı problemiyle karşı karşıya kalırız: duyan ve kavrayan insana "üçüncü bir insan"ın[4] eklenmesi gerekecektir bu durumda; bu insanın öteki iki insanla ortak bir noktası olacaktır daha sonra, kendinde İnsan ve duyan insandaki ortak özellikler bu üçüncü insanı dördüncü bir insandan söz etmeye götürecektir ve bu böyle sonsuza kadar gidecektir. Duyulur verilerin üstünde bir gerçekliği olan

2) *Metafizik* M 4, 1078 *b* 23; M 10, 1086 *b* 5.

3) Özellikle bkz. *Metafizik* Z, böl. 13-15; M, böl. 4-10.

4) "Üçüncü insan" argümanıyla ilgili olarak bkz. *Metafizik* A 9, 990*b* 15; Z 13, 1039 *a* 2; K I, 1059 *b* 5; *Réfut. Soph.* (Fra. çev.) 22, 178 *b* 36 ve devamı. Konuyla ilgili olarak bkz. L. Robin, *La théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris, 1908, s. 15, 21, 50, 609.

matematik varlıklar yoktur; fizikçinin vardığı sonuçları kesinleyen sadece duyulur algıdır.

Aristoteles'e göre, tümeller töz değildir, niteliktir, yüklemdir. Tümel töz olamaz çünkü özne değildir, kendinde olarak var olamaz, yüklemdir ve her zaman başka bir şeyin içindedir. Dolayısıyla, şu tanım çıkıyor ortaya: "Bir bireyin tözü kendine özgüdür ve başka bir şeye ait değildir; tümel ise, tersine, ortak bir özelliktir, çünkü, doğal olarak, bir çokluğa ait olana tümel denir. Bu durumda, tözü oluşturacak olan nedir? Mal edildiği bütün bireylerin varlığı olacaktır töz ya da hiçbir bireyin varlığı olmayacaktır. Ama herkesin varlığı olması mümkün değildir ve eğer tek bireyin tözüyse bu birey aynı zamanda tözleri tüm öteki bireyler olacaktır, çünkü tözü tek olan, bir başka deyişle özü tek olan varlıklar da tek ve aynı varlıktır. Ayrıca, töz bir öznenin yüklemi de değildir; oysa, tümel her zaman bir öznenin yüklemidir." (*Metafizik* Z 13, 1038 *b* 10) Dolayısıyla, tümel bir sınıfa ait bireylerin düşünülmesiyle ve bunları tanımlayan bir özle ilişkilidir ama kendisi olarak bir hiçtir, sadece tözlere uygulanabilir. Böylece, hemen mantıktan başlayarak metafizik töz problemiyle karşı karşıya kalırız, töz her zaman öznedir ve tümeller de her zaman yüklemdir.

2. Kategoriler. – Hem kavram benzerliği hem ad benzerliği eşanlamlılık oluşturur. Aristoteles bu eşanlamlı sözcüklerin en basit ve en genel olanlarına kategori der. Kategoriler Varlığın en genel türleridir, bunlar öznelere uygulanamaz, oysa, düşünme biçimiyle ya da nesneleri dile getirmekle ilişkili olan tür ya da nitelik uygulanabilir ama bu kategoriler bireylerde gerçekten ortak olan bir unsuru yan-

sıtırlar, dolayısıyla, daha sonra Kant'ın yapacağı kategori tanımıyla (idrakın *a priori* biçimleri) hiçbir ilgileri yoktur.

Aristoteles bu kategorilerin bir tablosunu veriyor bize ama bu tabloyu nasıl oluşturduğunu söylemiyor;[5] eksiksiz tablo *Kategoriler*'de (böl. IV) yer alır ama Aristoteles öbür yapıtlarında bunlardan bazlarını irdelemiştir sık sık.

a) Töz: muhtemel bir güçlükle karşı karşıyayız: çünkü töz her zaman öznedir, onun her zaman nitelik olan kategoriler içinde yer alması mümkün görünmemektedir. Ama iki tür töz olduğunu belirtmek gerekir: birincil töz bireydir, öznedir ve hiçbir zaman yüklem değildir; *Sokrates*, *oradaki at* birincil tözlerdir; ikincil töz, bireylerin ait olduğu cinslerdir, sözgelimi *insan* cinsi ya da bu cinslerin ait oldukları türler, sözgelimi *hayvan* cinsi – böylece, *insan* ve *hayvan* ikincil türlerdir, dolayısıyla, yüklemdirler ama *şu insan* ya da *bu hayvan* birincil tözlerdir, dolayısıyla öznedirler (bkz. *Kategoriler* 5; *Metafizik* Δ 8).[6]

b) Nicelik (bkz. *Kategoriler* 6; *Metafizik* Δ 13; *Fizik* V 3): sözgelimi, bir maddenin bir metre uzunluğunda olduğunu söyleyebilirim, kesintili ya da kesintisiz olabilir. Çizgi, yüzey, katı, zaman, yer kesintisiz niceliklerdir: bütün parçaları birbirleriyle bağlantılıdır ve bir parça önündeki ya da arkasındaki parçaya bağlıdır. Sayı, söylem kesintili niceliklerdir,

5) A. Trendelenburg (*Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin, 1846; *Elementa logices Aristoteleae*, Berlin, 1836) bu kategoriler tablosunun kökeninin bütünüyle dilbilgisiyle ve çekimlerle ilişkili olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca, bkz.: E. Benveniste, Catégories de pensée et catégories de langue, *Problèmes de linguistique générale* içinde.

6) Tözle ilgili olarak Bonitz dışında Tricot'nun *Metafizik* çevirisindeki (Paris, 1953, c. I, s. 22, n. 2) çok açık seçik notuna bakılabilir; ayrıca bkz. J. Owens, s. 66-75 ve G. Rodier (*Et. de phil. grecque*).

çünkü parçalarının bağlantılı olduğu ortak bir sınırları yoktur kesinlikle.

c) Nitelik (bkz. *Kategoriler* 8; *Metafizik* Δ 14): şeyleri nitelendiren özellik. Aristoteles'e göre dört çeşit nitelik vardır:

1° Bir var olma biçimi, sözgelimi erdem, bilim; yoklukla, kısıtlamayla karşıtlaşır bu nitelik, Varlık'tır, biçimdir, istikrarlı ve süreklidir. Buna karşılık, sıcak, soğuk, hastalık, sağlık vb. kolayca değişebilen fiziki niteliklerdir.

2° Fiziki nitelikler sayısızdır ve sözgelimi bölünmeye dayanıklılık ya da dayanıksızlık bağlamında yumuşaklık ya da sertlik gibi özellikler gerektirirler.

3° Duygusal nitelikler: bunlar insanda bir duygu uyandırırlar, bireylerde bulunurlar ve nesnelerde bulunmazlar: sözgelimi, sıcak, soğuk, solgunluk ya da yüzümüzün kızarması.

4° Biçim, sözgelimi doğru ya da eğri. Şunu belirtelim ki, Descartes'ın analitik geometrisiyle birlikte doğru ya da eğri ölçülebilir büyüklüklerin işareti olmaktan çıkmış, çünkü, gerçekten de, cebirle ilgili eğri bir fonksiyonun grafik işareti olmuştur artık.

d) İlişki (bkz. *Kategoriler* 7; *Metafizik* Δ 15): ilişkili terimler birbirlerine göre tanımlanırlar: sözgelimi, çift, yarısı, daha büyük.

e) Yer: sözgelimi *Lisede, Forumda.*

f) Zaman: sözgelimi *dün, geçen yıl.*

g) Konum: sözgelimi *yatıyor, oturuyor* (bkz. *Kategoriler* 9).

h) İyelik: sözgelimi *ayakkabıları var, bir silahı var, bedenin kısımları var* (bkz. *Kategoriler*, 15).

i) Eylem: sözgelimi *yakıyor, kesiyor.*

j) Tutku: sözgelimi *yandı, kesildi.* Bu son ikisi daha çok ya da daha az için elverişlidir (bkz. *Kategoriler* 9).

Böylece, kategoriler kesinlikle genel çerçeveler olmuştur ve çeşitli yüklem tipleri bunların içinde yer alırlar, ama bize bir mantık geliştirme olanağı verenler bunlar değildir kesinlikle, çünkü Hamelin son derece açık seçik biçimde saptamıştır durumu: "Mantık hiyerarşileri kanıtlama oluşturan unsurlarla, yani tasım, önerme ya da yargı, terim ya da kavramla ilgilenir."[7]

3. Tanım. – Tanıtlayıcı mantığı diyalektikten ayırmak gerekir. Diyalektik olası olandan, fikirlerden hareket eder, tartışma sanatıdır; *Topikler*'de irdelenmiştir. Aristoteles'e göre, diyalektik basit bir beyin jimnastiği değildir (*Topikler* I 2, 101 *a* 26), gerçekten de, diyalektik bilim için yararlıdır, çünkü çatışkıları sorgulamayı (*a.g.y.*), yani zıt ama aynı soruyla ilgili cevaplar vermeyi, ilkeleri tanımayı öğretir (*a.g.y.*, 101 *a* 34); bu son saptama önemli bir güçlük doğurmaktadır, çünkü Aristoteles bir yandan diyalektiği gerçek için gerekli olan bilgiden ayırır, öte yandan da diyalektiğin bu bilgiyi hazırladığını ve onun temelini oluşturduğunu söyler.[8] Sadece tanıtlayıcı mantığın bilimsel bir değeri vardır, çünkü gerekli gerçeği tanımlamaya çalışır o: hem sonuçları öncüllere bağlayan biçimciliğin kesinliğiyle gerekli hem de onu belirleyen ilkeyle gereklidir; *Çözümlemeler* bu konuyu işler ve Aristoteles bu alanda yoğun ve zahmetli çalışmalardan sonra yepyeni bir keşif yaptığını söylemiştir.[9] Aristoteles'in amacı, söyleme varlıkla aynı gereklilik özelliğini kazandırmaktır.

7) Hamelin, *a.g.y.*, s. 118.

8) Bu konuyla ilgili olarak bkz. J.-M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, 1939, böl. I ve III ve Eric Weil, La place de la logique dans la pensée Aristotélicienne, *Revue de métaphysique et de morale*, no. 3, 1951 içinde.

9) Bkz. *Réf. Soph* (Fra. çev.), 34.

Aristoteles'in tanımla ilgili çok sayıda metnini irdeleyip buradan belirgin bir öğreti çıkarmak çok kolay değildir ve bu güçlük birçok kez dile getirilmiştir.[10] Bununla birlikte, şunu söylemek mümkündür: Kavram tanımdan ayrılabilir. Kavram düşüncede bir şeyin özüdür, psikolojik bir mekanizmayla oluşur, bir kavram duyulur deneyimlerin birikmesiyle oluşur (bkz. *İkinci Çözümlemeler* II 19), dolayısıyla, düşüncede bir şeyin özüdür. Ama, J.-M. Le Blond'un çok yerinde tespitiyle, kavram, "özün ya da esasın zihin tarafından kavranması" bu özün tanımıyla aynı değildir: tanımlamak sadece bir özü *kavramak* –Sokrates'te insanlığı kavramak– değildir, onu *açıklamak*tır. Özlerin kavranmasının, özellikleri itibarıyla, önermeden önermeye geçen bilimle bir ilgisi yoktur ve onun üstünde yer alır. Tanım ise esas olarak bir söylemdir ve kaçınılmaz bir biçimde çeşitli bölümlerden oluşur. Tanımlamak için bu söylemin çokluğu içinde yer alan sezgisel kavramın birliğini kırmak gerekir: Sokrates'in duyulur algılaması ve Sokrates'te insanlık sezgisi: "İnsanlık tanımını, insanlığın önermeden önermeye atlayarak giden *bilim*ini ancak insanlık içinde hayvanlık ve rasyonaliteyi ayırarak yapabileceğim."[11] Böylece, Aristoteles'in birçok metni aydınlatılamamış olsa da, tanım sezgisel bir veri değildir, bir akıl yürütmenin sonucu da değildir ve tasım içine oturtulamaz, yani yöntembilimsel bir araştırmadır. Dolayısıyla, tanım bir ilke değildir, çünkü hazırlık araştırmaları gerektirir ama aynı zamanda bir ilkedir, çünkü

10) Bkz. J.-M.Le Blond, *a.g.y.*, s. 271 ve devamı.

11) Le Blond, *a.g.y.*, s. 272. Aristoteles'in metinleri: *Topikler* VI, *İkinci Çözümlemeler* II 3-8; *Metafizik* Z ve H; *Ruh Üzerine* I 1; *Hayvanların Organları* I; bkz. Tricot'nun *Metafizik* çevrisindeki notu (c. 1, s. 362, n. 2).

bütün tanıtlamalar ilgilendirir onu ve bütün bilimler ondan hareket eder.

Aristoteles tanımla ilgili olarak şöyle diyor: "Tanımda birincil denen tür ve farklılıklardan başka bir şey yoktur." (*Metafizik* Z 12, 1037 *b* 26) Dolayısıyla, tanım birçok cinsin ortak alanı olan türden ve bu türün ayrıldığı rastlantısal olmayan farklılıklardan oluşmuştur.[12] Sözgelimi, *insan* cinsi nedir? Buna 'tür'le cevap verilecektir: *hayvan* ve insanın herhangi bir hayvan cinsi olmadığını belirtmek amacıyla bütün farklılıkları eklemek gerekir (bkz. *Metafizik* Z 12, 1038 *a* ve devamı); bu bağlamda, sadece insanı tanımlayan farklılık üstünde durulacaktır: düşünen hayvan. Dolayısıyla, tanım tümeldir, çünkü bireyin tanımı yoktur, bize sunduğu cinsin özü, esasıdır,[13] tözün bir niteliğidir.

4. Önerme.[14] – Herakleitos felsefesi gibi bir oluş felsefesinin zıtların karşıtlığını trajik bir dünya görüşünün ifadesi

12) Sözgelimi, *hayvan* türünde birçok cins vardır, örneğin farklılıklarla birbirlerinden ayrılan *insan*, *at* vb.

13) Aristoteles felsefesinin çeşitli bölümlerinde karşımıza çıkan farklı terimleri ve kavramları özenle ayırmakgerekir birbirlerinden; aynı düşüncenin farklı dönemlerini yansıtan bu bölümler kaçınılmaz bir biçimde örtüşürler: var olma olgusu (*esse*), *olgu olarak varlık*, *varolan birey* (*ens*), somut ve ayrı bir birey (*hoc aliquid*); türün özü ve esası kavramı ve bir şeyin esası ve niteliği kavramları farklıdır birbirlerinden (ikinci kavram birincisi kadar yaygın değildir). Bu ikinci kavramı Bréhier "bir varlığın eskiden ne idiyse o olmaya devam etmesi olgusu" olarak açıklarken Ravaisson şöyle diyor bu konuyla ilgili olarak: "Bir şeyin özü, esası, onun bütün özellikleri değildir, sadece onun olamayacağı her şeydir." (Bu konuyla ilgili olarak bkz. Tricot'nun *Metafizik* çevirisindeki notu, c. I, s. 23, n. 3.) Bununla birlikte, şu önemli noktayı da belirtelim ki, Aristoteles'in terminolojisi oldukça istikrarsız ve belirsizdir.

14) Bkz. Jules Lachelier, *La proposition et le syllogisme* (*Œuvres complètes*, c. I, s. 123 ve devamı).

yaptığı bilinir; bu trajik dünya görüşü içinde zıtların savaşı her şeyin oluşumunu doğurur. Buna karşılık, Elealılar için olanı, oluş terimleriyle değil, ontoloji terimleriyle değerlendirmek gerekir: Varlık hareketsiz, yüce ve kutsaldır, süreklidir ve kendisinden ayrılmaz... İşte, filozofun üstünde düşünmesi gereken gerçeklik budur. Bir söylem kuramına indirgenen bu son görüş açısı Megaralıları ve özellikle Antisthenes'i şu noktaya götürmüştü: gerçek dünyasında kalabilmemiz için sıkıca tutunmamız gereken şey özdeşlik ilkesidir: A, A'dır. *Sokrates*, *Sokrates*'tir... Bu konuda söyleyebileceğimiz tek gerçek budur; Sokrates'le ilgili olarak başka bir şey söylediğimiz andan itibaren temelde A'nın B olduğunu söylemiş oluruz. Platon *Sofist*'te bu görüş açısına saldırmış ve filozofu kısır yinelemelere düşmekle suçlamıştır.

Aristoteles bu problemi tekrar ele alır ve mantıksal ve ontolojik bir çerçeve içine oturtur, çünkü, ona göre, her söylemin bir öznesi ve yüklemi vardır; yüklemin rolü hiç kuşkusuz zamanı belirtmektir ama aynı zamanda da bir şeyin başka bir şeye eklendiğini (*Yorum Üzerine*, 3) ya da özellikle bir şeyin başka bir şeye mal edildiğini gösterir. Yüklem iki terim arasında nitelik ilişkileri ve içkinlik ilişkileri kurma olanağı verir.

Megaralıların ince mantıkları B'yi A'ya, yani bir şeyi başka bir şeye mal etmenin çelişkili olduğunu ifade etmekle yetinmelerinden gelir ve retorikçilerin sofizmleri de herhangi bir şeyi herhangi bir şeye mal etmelerinden ve bir şeyi zıddı haline getirmek için kelimelerle oynamalarından gelir. Aristoteles'e göre, açık seçik bir uyuşmazlık fikrine ulaşabilmek için tanımların farklı karşıtlık tiplerini belirlemek gerekir. Birbirleriyle ilişkili ve dolayısıyla aynı zamanda birbir-

lerine bağlı terimler karşıtlığı vardır: sözgelimi, iki kat, kendi yarısının iki katıdır; sözgelimi, karşıtlığın karşıtlığı vardır: aynı türe dahil olan ama aralarında çok fazla farklılık olan (sözgelimi, sıcak-soğuk) terimlerin farklılığı (*Kategoriler* 6, 6*a* 18); oluş bir zıtlıktan ötekine gidebilir, *su soğuktur* sonra da *su sıcaktır* diyebilirim, zıtlıklar sadece eşzamanlılık içinde birbirlerini dışlarlar; bir sahip olma karşıtlığı, bir de yoksun olma karşıtlığı vardır: sözgelimi, görme kapasitesi ve körlük, oluş her zaman birincisinden ikincisine doğru gider; nihayet, çelişkinin karşıtlığı vardır, biri yadsıyan öbürü kabul eden iki önermeyi birbirinden ayırır bu karşıtlık, bu iki önerme çelişkilidir (biri doğruysa ötekinin yanlış olması gerekir).

Dolayısıyla, niteleme işlevi, sadece daha önce belirttiğimiz tümel kavramını değil, aynı zamanda oluş deneyimini de getirir.

Aristoteles gene tanıtlama probleminin incelenmesine hazırlık olarak niteleme problemi çerçevesi içinde farklı önerme tipleri ayırt ediyor. Bir önerme olumlu ya da olumsuz olabilir (*Birinci Çözümlemeler* I 2; *Kategoriler* 6), şu ya da bu durumda, bildirdiği şeyin olan şeye uygun olup olmamasına göre doğru ya da yanlış olabilir. Ayrıca, önermelerin bazıları tümeldir (*insan beyazdır*), bazıları ise tikeldir (bazı insanlar beyazdır[15]). Bu son iki önermeden her biri olumlu ya da olumsuz olabilir.

15) Aristoteles aynı zamanda belirsiz, yani öznesinin önünde "çokluk" ya da "hiçlik" olmayan önermelerden (sözgelimi *zevk bir iyilik değildir* [*Birinci Çözümlemeler* I, 1,24 *a* 17]) ve bireysel bir özneye, sözgelimi Kallias'a uygulanabilecek özel önermelerden söz ediyor, ama, Aristoteles'e göre, bu özeller tümel, belirsiz olanlar da tikeldir.

Terimlerin karşıtlığı konusunda söylenmiş olanlardan hareketle önermelerle ilgili olarak iki *işlem*den söz edebiliriz.

a) Karşıtlık: çelişkilerin karşıtlığı tümel bir olumlamayla tümel olmayan aynı konuyu açıklayan bir olumsuzluğu karşıtlaştırır; bu ikisinden biri doğruysa öbürü mutlaka yanlıştır. Sözgelimi, *her insan beyazdır* ve *bazı insanlar beyaz değildir* ya da *hiçbir insan beyaz değildir* ve *bazı insanlar beyazdır* (*Yorum Üzerine*, 7, 17 *b* 16). Zıtların karşıtlığı tümel bir özneyle tümel bir öznenin olumsuzluğunu karşıtlaştırır. Bu önermelerin ikisi birden doğru olamaz, sözgelimi: *bütün insanlar beyazdır* ve *hiçbir insan beyaz değildir* (*a.g.y.*, 20 *a* 16); mümkün olan, onlara karşıt olan tikellerin aynı zamanda doğru olmasıdır, sözgelimi, *bazı insanlar beyaz değildir* ve *bazı insanlar beyazdır*. Yorumcular bu son önermelere "alt zıtlıklar" diyor.

b) Dönüşüm: Karşılıklılıkla ilgili olarak söylenebilecekleri irdelemek amacıyla özne ve yüklemin değiştirilmesi işlemidir. Tanıtlamaları bir yana bırakıyor ve sadece sonuçları veriyoruz. Olumsuz tümel önerme *hiçbir A B değildir*, *hiçbir B A değildir*'e dönüşür (*Birinci Çözümlemeler* I 2, 25 *a* 14 ve devamı). Olumlu tümel *her A B*'dir, *bazı B'ler A'dır*'a dönüşür. *Bazı A'lar B'dir* olumlu tikeli *bazı B'ler A'dır*'a dönüşür. Olumsuz tikel dönüşmez.

Niteleme işlevinin oluşu devreye sokabileceğini yukarıda belirttik, Aristoteles mantığının en karmaşık noktalarından biri olan *biçimseldönüşüm* konusunda bu kavram tekrar karşımıza çıkar. Aristoteles olumlu ya da olumsuz, tümel ya da tikel olmalarına göre değişebilen *A B'dir* tipinde gerekli önermeler yanında, önermelerin özelliklerinden de söz ediyor ve iki biçim ayırt ediyor: gereklilik: *A B olmalıdır* ve

rastlantısallık ya da olasılık: *A B olabilir (Yorum Üzerine,* 12). Biçimsel dönüşüm içinde gerekli önermeler gerekli önermeler kurallarına uyarlar, sözgelimi *hiçbir A'nın B olmaması gereklidir, hiçbir B'nin A olmaması gerekir*'e dönüşür (*Birinci Çözümlemeler* I 3). Olası olumlamalar da aynı kurallara tabidirler; olası olumsuzlamalar tikel olduklarında (tikel olumsuz gerekliliklerden farklı olarak), gerekli olmayan ama sık sık ortaya çıkan doğal olgularla ilgili olduklarında dönüşürler: *bazı A'ların B olmamaları mümkündür, bazı B'lerin A olmamaları mümkündür*'e dönüşür; ama tümel olumsuz olasılıklar dönüşemezler (Bkz. *Birinci Çözümlemeler* I 3, I 17).

5. Tasım. – "Tasım bir söylemdir, bu söylem içinde bazı şeyler ortaya konmuştur ve bunlardan, zorunlu olarak, bu verilerin olgusu aracılığıyla bu verilerden başka bir şey çıkar." (*Birinci Çözümlemeler* I, 1, *24b* 18) Bir tasım üç önermeden oluşur: bir majör, bir minör içeren iki öncül ve bir sonuç. Bu önermelerde üç terim vardır: büyük terim, küçük terim, orta terim. Bu son terim tasım teorisinde önemlidir (bkz. *İkinci Çözümlemeler*) çünkü özün taşıyıcısıdır burada.

Tasım şekli öncüllerde orta terimin işlevine bağlıdır. Birinci şeklin tasımı içinde orta terim majörde özne ve minörde yüklemdir.

İkinci şeklin tasımı içinde orta terim majör ve minörde yüklemdir.

Üçüncü şeklin tasımı içinde orta terim majör ve minörde öznedir (bkz. *Birinci Çözümlemeler*, 6).

Ama her şeklin içinde önermelerin olumlu, olumsuz, tümel ve tikel olmalarına göre biçimler bulunabilir (yorumculara göre). Dolayısıyla, her şekil sekiz kip içermelidir ama

bunların sadece bazıları geçerli sonuçlar verir. Skolastikler gibi olumlu tümele A, olumlu tikele I, olumsuz tümele E, olumsuz tikele O dersek, aşağıdaki biçim sonuçlarına ulaşırız:

I. şekil, I. kip: A A A, yani (Aristoteles gibi orta terime B, büyük terime A ve küçük terime C dersek):

A Her *B A*'dır.
A Her C *B*'dir.
A Her C *A*'dır.
(Skolastiklerin *Barbara*'sı)

2. kip: E A E:

E Hiçbir *B A* değildir.
A Her C *B*'dir.
E Hiçbir C *A* değildir.
(Skolastiklerin *Celarent*'i)

3. kip: A I I:

A Her *B A*'dır.
I Bazı C'ler *B*'dir.
I Bazı C'ler *A*'dır.
(Skolastiklerin *Darii*'si)

4. kip: E I O:

E Hiçbir *B A* değildir.
I Bazı C'ler *B*'dir.
O Bazı C'ler *A* değildir.
(Skolastiklerin *Ferio*'su)

Birinci şeklin öteki olası kipleri kesin değildir.

II. şekil, I. kip: E A E, yani (Aristoteles gibi orta terime M, büyük terime N ve küçük terime de X dersek):

E Hiçbir *N* M değildir.
A Her *X* M'dir.
E Hiçbir *X* *N* değildir.
(Skolastiklerin *Cesare*'si)
2. kip: A E E:
A Her *N* M'dir.
E Hiçbir *X* M değildir.
E Hiçbir *X* *N* değildir.
(Skolastiklerin *Camestres*'i)
3. kip: E I O:
E Hiçbir *N* M değildir.
I Bazı *X*'ler M'dir.
O Bazı X'ler N değildir.
(Skolastiklerin *Festino*'su)
4. kip: A O O:
A Her *N* M değildir.
O Bazı *X*'ler M değildir.
O Bazı *X*'ler *N* değildir.
(Skolastiklerin *Baroco*'su)

İkinci şeklin olası kipleri kesin değildir.

III. şekil, 1. kip: A A I (yani Aristoteles gibi orta terime S, büyük terime P ve küçük terime R dersek):
A Her *S* *P*'dir.
A Her *S* *R*'dir.
I Her *R* *P*'dir.
(Skolastiklerin *Darapti*'si)
2. kip: E A O:
E Hiçbir *S* *P* değildir.
A Her *S* *R*'dir.

O Bazı *R*'ler *P* değildir.
(Skolastiklerin *Felepton*'u)

3. kip: I A I:
I Bazı *S*'ler *P*'dir.
A Her *S* *R*'dir.
I Bazı *R*'ler *P*'dir.
(Skolastiklerin *Disamis*'i)

4. kip: A I I:
A Her *S* *P*'dir.
I Bazı *S*'ler *R*'dir.
I Bazı *R*'ler *P*'dir.
(Skolastiklerin *Datisi*'si)

5. kip: O A O:
O Bazı *S*'ler *P* değildir.
A Her *S* *R*'dir.
O Bazı *R*'ler *P* değildir.
(Skolastiklerin *Bocardo*'su)

6. kip: E I O:
E Hiçbir *S* *P* değildir.
I Bazı *S*'ler *R*'dir.
O Bazı *R*'ler *P* değildir.
(Skolastiklerin *Ferison*'u)

Üçüncü şeklin olası kipleri kesin değildir.

Ayrıntılara girmeden, birinci şeklin tasımının tip tasım oluşturduğunu söyleyebiliriz, çünkü sonuç zorunlu ve belirtik biçimde öncüllerden gelir; öteki iki şekilde sonuç gene zorunlu olarak ama bu kez belirtik olmadan öncüllerden gelir, çünkü mantıksal ilişkileri ortaya çıkarabilmek için bir indirgemeye gitmek gerekir.

Değindiğimiz tasımlar kategorik tasımlardır ve bunların önermeleri gereklidir, ama Aristoteles de kiplerle ilgili tasımları irdeler ve bunların önermeleri de kiplerle ilişkilidir, çünkü gerekli ya da olası olumlamaları bildirirler; bunların tümünü burada irdelemek mümkün değildir, çünkü bu problem Aristoteles mantığının en hassas noktalarından biridir. Sadece şunu söyleyelim ki, Aristoteles her şekli, her tasım kipini öncüllerin bir ya da iki gerekli ya da olası önerme içermesine göre irdeler.[16]

Genel kural olarak iki olumsuz öncül ya da iki tikel öncül veya iki belirsiz öncülü olan bir tasımla ilgili olarak bir sonuca varmanın mümkün olmadığı söylenebilir. Tümel bir sonuç ancak iki tümel öncülden çıkabilir ama bu, karşılığının da mutlaka doğru olduğu anlamına gelmez (bkz. *Birinci Çözümlemeler* I 23 ve devamı). Tam tersine, Aristoteles'in mantığını bütün ayrıntılarıyla sergilemedik, hatta yorumcuların onu bir zenginleştirme aracı olarak gördüğü "ekler"i de belirtmedik: aynı zamanda, şunu da kesinlikle belirtmek gerekir ki, bu düşüncelerin tümü kimi zaman oldukça belirsizdir, aynı şekilde, bunları açıklamak isteyenlerin düşünceleri de belirsizdir. Bununla birlikte, Aristoteles'in amacının açık olduğu söylenebilir: varolmanın özelliklerinden söz edilemeyince varlıkların özelliklerinden kesinlikle söz etme olanağı verecek bir bilgi oluşturabilecek biçimde *olup biteni anlamak* söz konusudur; bunun için her şeyden önce *mal etmek*, *vermek*, *ilişkilendirmek* kavramlarının ne anlama gel-

16) Aristoteles'in metinleri *Birinci Çözümlemeler*'dedir (I 8-22). Konuyla ilgili olarak bkz. Rondelet'nin tartışılan yapıtı *Théorie logique des propositions modales* ve de özellikle O. Hamelin *a.g.y.*, 12. ders.

diğini bilmek gerekir. Bu tür girişimler bizi Varlık'ın bir tür olmadığını ama analojik bir birlik olduğunu anlama noktasına götürecektir ve varlığa bütün özelliklerini kazandıran budur ve bu nedenle de ilk sırayı alır. Akıl yürütmenin ve tasımın irdelenmesi *olup bitenleri* derinlemesine kavramaktan başka bir şey değildir; sonuç olarak, kategoriler içinde yer alan Varlık değildir, Varlık içinde yer alanlar kategorilerdir ve varlıkların nitelikleri de Varlığın özellikleridir.

6. Bilgi. – Dolayısıyla, bilimin iki kutup arasında geliştiği söylenebilir. Bir yandan bireye kadar inemez, çünkü, Aristoteles'in belirttiği gibi, "bilim ancak genel, yaşam da ancak tikel olabilir"; birey bilgisi yoktur, bilmek cinsleri ve türleri tanımlama olanağı veren genel özelliklerin sınıflandırılmasıdır. Öte yandan, bilim kendisini oluşturan ve değerlendiren çıkış noktalarını dikkate alamaz çünkü bu çıkış noktaları doğrudan bilgilerdir.

Doğuştan gelen özelliklerle ve *a priori* ile hiçbir ilgisi olmayan bu doğrudanlıktan neyi anlamamız gerekiyor? Problemi kuşatabilmek için Aristoteles'in saptadığı çeşitli doğrudan bilgilere bir göz atalım:

a) Aksiyom kendisini zihne empoze eden bir önermedir,[17] sözgelimi: "İki eşit şeyden iki eşit şey çıkarıldığında kalanlar eşittir." (*İkinci Çözümlemeler*, I 10, 76 *b* 20) Aristoteles bu aksiyomların dökümünü çıkarmaz ama bunun ilkesinin şu şekilde formüle edilen çelişkisizlik ilkesi olduğunu söy-

17) Aristoteles, hocanın, öğrencisinin tepkisine rağmen empoze ettiği 'postulat'ı, bir şeyin varlığıyla gelen hipoteziayırıyor (ve çoğu zaman da karıştırıyor). Bkz. Tricot'nun *Metafizik* çevirisi, c. I., s. 129, Hamelin, *a.g.y.*, s. 244.

ler (*Metafizik* Γ 3, 1005*b* 33): "Aynı yüklemin aynı zamanda aynı özneye ve aynı ilişki içinde ait olması ya da olmaması mümkün değildir." (*a.g.y.* 1005 *b* 20) Bu ilke özdeşlik ilkesiyle ilişkilidir. Böylece, Hamelin'in çok yerinde tespitiyle, "aksiyomlar temelde varlığın varlık olarak varlıkla ilişkisini ya da varlığın varlık olarak ilk ve en önemli özelliğini açıklarlar."[18]

b) Tanım: daha önce belirttiğimiz gibi, tanım, tür ve farklılıklar içerir, cinsin özünü verir, bütün bilimlerin hareket noktasıdır ama bir anlamda bütünüyle bir hazırlık araştırmasıdır; bu araştırma tümdengelimli değildir, özü kuşatıcı bir çalışmadır.

c) Tümevarım:[19] Aristoteles'e göre, tikelden genele geçiştir (*Topikler* I 12,105*a* 13). Aristoteles birçok zorluk çıkaran bir mantıksal teorisini verir onun (*Birinci Çözümlemeler* II 23), tümevarım küçük terime dayanarak büyük terimin orta terimin yüklemi olduğu sonucuna götürür, sözgelimi:

İnsan, at ve katır uzun yaşarlar.
Bütün safrasız hayvanlar insan, at ve katırdır.
Dolayısıyla bütün safrasız havyanlar uzun yaşarlar.

Ama bu mekanizmanın irdelenmesinden çok daha önemli olan, Aristoteles'e göre, tümevarımın temeli, yani duyum ilkesidir. Gerçekten de, Aristoteles'e göre, genel, tikel olgulardan çıkar ama bu tikel olgular duyum gerektirir ve bu duyum da sonuç olarak sezgisel düşüncedir (*Nikomakhos'a*

18) Hamelin, *a.g.y.*, s. 248.
19) Bkz. J. Lachelier, *Du fondement de l'induction.*

Etik Z 12, 1143 *b* 5). Oysa, Aristoteles, *Ruh Üzerine* adlı incelemesinde şöyle der: "Duyan varlık için ilk değişme oluşturucu unsurun etkisiyle gerçekleşir: bu değişme bir kez ortaya çıktığında bilim gibi duyum içerir. Eylem halindeki duyum bilim uygulamasına denk düşer, bununla birlikte, eylemi üreten etkenler duyumun dışındadırlar: sözgelimi, görünür olan ve işitilen ve de geri kalan duyulur unsurlar. Bu farklılığın nedeni eylem halindeki duyumu olan bireysel şeylerdir, oysa, bilim tikellerle ilgilidir; tikeller de bir anlamda ruhun içinde bulunurlar. Bu nedenle, düşünmek öznenin kendisine, iradesine bağlıdır, oysa, hissetmek ona bağlı değildir: bu durumda duyulur olanın varlığı gereklidir. Konuları duyulur unsurlar olan disiplinlerle ilgili olarak da aynı şey söz konusudur ve aynı nedenle duyulur şeyler bireysel şeylerin ve dış şeylerin içinde yer alırlar." (*Ruh Üzerine* II 5, 417 *b* 17) Sonuç olarak, duyum, zihin aracılığıyla tanınabilen (*İkinci Çözümlemeler* I 2, 72 *a* 4), genelden uzak olan tikelle ilişkilidir, bununla birlikte, "bütün, duyuma göre daha tanınabilirdir ve genel de bir tür bütündür". (*Fizik* I 1, 184 *a* 24)

Dolayısıyla, ne zaman aksiyomlar, tanımlar ya da tümevarım bağlamında doğrudan bilgiden söz etsek şu bilgi çıkar karşımıza: doğrudan ya da dolaylı olsun, bilgi bir bireyden varlığın yüklemleri gibi olan niteliklere doğru gider. Bir kez daha şunu söyleyebiliriz ki, Aristotelesçilik bireyin iki özelliği arasında gidip gelir: varlık olan ama olmayan birey ve ayrı olan ama insanların yararlandıkları bütün aksiyomların ait olduğu Varlık olarak Varlık (*Metafizik* Γ 3, 1005 *a* 22) ve öte yandan bilimlerle ilgili türlerin her biri Varlığa aittir. Böylece, bilmek, tümeller eşanlamlılıklarına doğru yol

almaktır,[20] niteliklerini irdeledikleri Varlığın belli bir kesitiyle ilgilenen tikel bilimler de özellikle bunun üstünde dururlar (*Metafizik* Γ I, 1003 *a* 23); ama var olma olarak Varlığı inceleyen metafizik, analojinin ontolojik yolu üstünde ilerler. Bu nedenle, bir yanda duyuma en yakın olan, en iyi bildiğimiz şeyler vardır ve öte yanda da mutlak biçimde çok iyi tanıdığımız ve duyulardan en uzak şeyler vardır (*İkinci Çözümlemeler* I, 2, 72 *a* 1). Böylece, bilim varlıkların özelliklerinden var olma özelliğine yayılır.

20) Bu konuyla ilgili olarak bkz. Bonitz.

IV. Bölüm

FİZİK

Matematik hareketsiz ama ayrı olmayan varlıklarla ilgilenir (şekiller ve sayılar özleri itibarıyla hareketsiz varlıklardır ama ayrı değildirler, çünkü sayılanmış şeylerden ayrı sayılar olamayacağı gibi şekli olduğu şeyden ayrı şekiller de yoktur (bkz. *Fizik* II 2, 193 *b* 22 ve devamı); fizik kendi içlerinde bir hareket ilkesi olan ve dolayısıyla hareketli ve birbirlerinden ayrı varlıklarla ilgilidir; metafizik ise hareketsiz ve farklı Varlıkla ilgilidir (bkz. *Metafizik* E 1, 1026 *a* 13; K7, 1064 *a* 28).

1. Doğa.[1] – Aristoteles'e özgü bir yönteme göre, *Fizik*, daha önceki teorilerin sergilenmesiyle başlar. Filozoflar ve fizyologlar Birlik ve Çokluk problemiyle yollarını şaşırmışlardı: nasıl olur da bir şey aynı zamanda hem kendisi olabilir hem de çoklu, hatta zıt niteliklere sahip olabilir? Daha

1) Bu ve daha sonraki bölüm için bkz. Hamelin'in çevirisi ve yorumu, *Fizik*, Kitap II, 2. bas., Paris, 1931.

önceki değişiklik, değişme problemiyle de bu özellikleri taşımışlardı: nasıl olur da var olan, var olandan ya da olmayandan gelebilir? (*Fizik* I 8, 191 *a* 23) Aslında, tek olan bu iki probleme saldıracaktır Aristoteles; onun doğa anlayışı fizik, psikoloji ve metafizikle ilgilidir, çünkü fiziki değişme teorisi onu destekleyen metafizik ilk hareket ettirici teorisini başlatmıştır. Varlıkların değişmesi, varlıkların oluşumu Tanrı olan Varlık olarak Varlığın eylemleriyle ilişkilidir. Fizikle teoloji arasında bir bağlantı (hareketin açıklanması bir ilk hareket ettiriciye götürecektir) ve kopukluk (bu hareket ettirici hareketsizdir ve ayrıdır) vardır.

Değişmenin ne olduğunu anlamak ve nasıl mümkün olduğunu kavramak istiyorsak bu sonuca yönelik üç ilke saptamamız gerekir: madde, biçim ve yoksunluk. Değişen maddedir, değişmenin iç ilkesi biçimdir ve yoksunluk basit değil, bilinçli bir olumsuzlamadır. Sözgelimi, hareketsizlik hareketten yoksunluktur ve sadece yoksun olduğu hareketle açıklanabilir, böylelikle, biri ötekinin yoksunluğu olduğuna göre, hiçbir çelişki söz konusu olmaksızın öteki fiziki varlıklara mal edilen zıtlıklar çiftinden söz edilebilir. Bununla birlikte, doğayı "doğrudan doğruya ve rastlantıyla ilgisiz bir biçimde içinde yer aldığı hareketin ve hareketsizliğin bir ilkesi ve nedeni olarak" tanımlayabiliriz (*Fizik* II 1, 192 *b* 20). Doğa bir hareket ve hareketsizlik ilkesidir, şu anlamda ki, hareketsizlik hareketin zıddı değildir, hareketten yoksunluktur, hareketsizlik artık hareket etmeyenin ve gene hareket etmeyenin durumudur ve hareket edemeyenin durumu değildir. Ayrıca, doğa hareket ettiği şeyin içinde bulunur; dolayısıyla bir iç ilkedir ve bu özelliğiyle "başka bir şeyin içindeki bir hareket ilkesi" olan teknikten ayrılır, oysa, "doğa nesnenin

içinde var olan bir ilkedir". (*Metafizik* Λ 3, 1070*a* 7) Sözgelimi, bir yatak kendiliğinden yer değiştirmez ve değişmez, oysa, ağaç ya da hayvan kendilerine özgü doğaları gereği değişirler ya da hareket ederler. Nihayet, doğa esas olarak ve herhangi bir rastlantı söz konusu olmaksızın hareket ettiği şeyin içindedir; sözgelimi, kendisini tedavi eden bir hekim durumunda hekim ve hasta rastlantısal olarak tektirler.[2]

Dolayısıyla, değişmenin iç ilkesi hem madde hem biçimdir. Doğa "kendi içlerinde bir hareket ve değişme ilkesi barındıran her şeyin doğrudan konusu olan madde"dir (*Fizik* II 1, 193*a* 28; bkz. *Hayvanların Organları* I, 1, 641 *a* 25); sözgelimi, etin doğası vardır ve kemiklerin doğası vardır. Ama, öte yandan, doğa "kendi içlerinde bir hareket ilkesi barındıran nesnelerin içinde mantıksal açıdan kabul edilmese de ayrılmaz bir tip ve biçimdir" (*Fizik* II 1, 193 *b* 3); sözgelimi, et ve kemik ancak et ve kemik biçimlerini aldıktan sonra et ve kemik olabilirler. "Ayrıca, doğayı iki şekilde, biçim ve madde olarak, basık burnun özünü araştırır gibi araştırmamız gerekir; bu tür şeylerin ne maddesiz olduğu düşünülmelidir ne de maddi özellikleriyle ele alınmalıdır onlar." (*Fizik* II 2, 194*a* 12) Gerçekten de, "basık burun" sadece burunla ilgili olarak kullanılır, dolayısıyla, "basık burun"dan söz edebilmek için bu maddenin olması gerekir ama aynı zamanda bu burnun bu yüklemin gösterdiği biçim olması gerekir.

Ama iş bu kadarla bitmiyor; madem ki doğa hareket ve büyüme ilkesidir, değişiklik üreten doğa bu değişikliği bir

2) Aristoteles ve öncüllerinde *doğa* sözcüğünün farklı anlamlarıyla ilgili olarak bkz. A. Mansion, *Introduction à la physique Aristotélicienne*, Louvain-Paris, 1945, böl. III ve IV.

amaca doğru gerçekleştirir ve bu amaç bir biçimden başka bir şey değildir; doğal varlıklar bu biçim aracılığıyla bu biçime doğru hareket ederler. Dolayısıyla, doğa, biçim olarak kendisinden başka bir şey olmayan bir amaca göre etkin olur: "Bir yandan, madde-biçim olarak ikili bir yapıya sahip olan doğanın kendisi amaçtır, ötekiler de bu amaca yönelmiştir, buna göre, doğa bir neden, son neden olacaktır." (*Fizik* II 8, 199 *a* 30) Doğa hareketin kökeni ve sonudur.

Böylece, Aristoteles'le birlikte biz de Elealıların Tek Varlığın hareketsizliği ve sonsuzluğuyla uyuşmaz bir unsur olarak yadsımak istedikleri hareketin yeniden fiziğin merkezine yerleşmiş olduğunu söyleyebiliriz; ama zıtların ebedi bir mücadele içinde olmaları dolayısıyla her şeyin akıp gittiğini söyleyen Herakleitos'ta ya da dünyanın her şeyi birleştiren Dostluk ve bunları ayıran Nefret mücadelesi olduğunu söyleyen Empedokles'te veya oluşun her şeyi yıkıma ve yok olmaya doğru götürdüğünü söyleyen Platon'da olduğu gibi dramatik bir perspektiften incelenmez bu (bkz *Fizik* I 9, 192*a* 19), atomcularda gördüğümüz gibi, mekanist bir perspektiften de incelenmez. Aristoteles'in fiziği erekçi bir fiziktir ama onun ilk felsefesinin teolojiyle karıştığı da bir gerçektir, şöyle ki, dünyayı hareket ettiren Tanrı'dır; Tanrı mükemmellik düşüncesinin çekiciliğiyle her şeyi hareket ettirir ve bu erekçilik, Platon'unkinden farklı olarak, duyumdan hareket eden ama onu reddetmeyen ve tanıklığını yorumlayan deneyci bir erekçiliktir; çünkü Aristoteles şöyle der: "Bütün uyumları mükemmel biçimde kucaklamayı engelleyen neden deneyimin yetersizliğidir. Bu nedenle, doğa olgularıyla çok büyük bir yakınlık içinde yaşayanlar temel ilkeleri koymaya çok daha yakındırlar. Buna karşılık, aşırı

diyalektik akıl yürütmeler nedeniyle olguların gözlemlenmesinden sapanlar sadece çok sınırlı saptamalarla yetinmek zorunda kaldıklarından çok kolay konuşurlar." (*Doğuş ve Bozuluş Üzerine* I 2, 316*a* 5) Böylece, bir kez daha, şunu söyleyebiliriz ki, Aristoteles düşüncesi varlıkların varlığı üstüne bir düşünceden varlığın Varlığı üstüne bir düşünceye doğru gider.

2. Fizik ve nedensellik. – Bilmek, her şeyden önce, olup bitenlerin nedenlerini bilmektir. İlk Yunan filozoflarında neden araştırması yapan Aristoteles (*Metafizik* A 3) çeşitli felsefe okullarının farklı nedenleri belirsiz bir biçimde algılamış olduklarını ama bunların hiçbirinin dört tür nedeni saptayamamış olduklarını söyler; bu işi başaran Aristoteles olmuştur.[3]

a) Maddi neden bir şeyin neden yapılmış olduğunu gösterir, sözgelimi, tunç heykelin nedeni, gümüş ise kupanın nedenidir.

b) Biçimsel neden biçim ve modeldir, sözgelimi, oktav için iki-bir ilişkisi ya da heykeltıraşın mermere verdiği biçim.

c) Hareket ettirici ya da etki eden neden, sözgelimi, heykeltıraşın eli; etki eden yapılmış olanın nedenidir, baba çocuğun nedenidir.

d) Ereksel neden, sözgelimi, heykel bir tapınağı süslemek için yapılmıştır, gezintinin nedeni sağlıktır, çünkü sağlıklı bir bedene sahip olma amacı dışında niçin yürüsün insan? Bu neden Aristoteles'e göre özel bir nedendir, çünkü açık-

3) Bkz. *Fizik* II 3, 194 *b* 23 ve devamı ve *Metafizik* Δ 2 (bu iki metin neredeyse kelimesi kelimesine aynıdır).

lamak her şeyden önce *niçin* sorusuna cevap verebilmektir. Bu, doğanın bir ereklilik ilkesi olduğu hatırlanırsa anlaşılır; doğa en iyi ve en güzeli elindeki olanaklarla oluşturur (*Yaşam ve Ölüm Üzerine* 4, 469*a* 28).

Aristoteles felsefesindeki nedenselliği irdeleyen Hamelin çok yerinde bir tespitte bulunuyor: "Bütün nedenler biçim ve maddeye indirgenir. Hareket ettiren unsur ve amaç biçimle birlik oluştururlar ve madde de alttan gelen ve gereklilik olan her şey, *vis a tergo* olan her şey rolünü oynar."[4] Gerçekten de, biçim son tahlilde özle bir bütün oluşturur, bu özelliğiyle her şeyi bir amaca doğru götüren içkin hareket ettiricidir, dolayısıyla, hareket ettirici her etkinlik kendiliğinden amaçsaldır. Biçimin aynı zamanda ereklilik olduğu sanat yapıtının üretiminde görülen de budur; "sanat ya doğanın yapamadığını yapar ya da doğayı taklit eder". (*Fizik* II 8, 199 *a* 15) Ne var ki, sanat yapıtında hareket ettirici hareket edenin dışındadır: "Gemi inşa etme sanatı orman ve ağaç işi olsaydı bu sanat doğa gibi etkin olurdu." (*Fizik* II 8, 199 *b* 26) Bu Aristotelesçi nedensellik teorisini anlayabilmek için Aristoteles'in genellikle bir doğalcı gibi konuştuğunu gözden kaçırmamak gerekir; doğal güçleri sayesinde kırlangıçlar yuvalarını yapar, örümcekler ağlarını örerler, aynı şekilde, bitkinin doğası da onu meyveye yönelik olarak yaprak üretmeye götürür ve bitki besin bulabilmek amacıyla köklerini yukarı doğru değil de aşağı doğru yöneltir (*Fizik* II 18, 199*a* 20). Burada, yaşamı güçlü ve örgütleyici içselliğin iç ilkesi, doğal bir bedenin biçimi olarak etkin ve etkili enerji biçiminde tanımlanan ruhla ilgili olarak söyleyeceğimiz şey-

4) A.g.y., s. 271.

lerin çok yakınındayızdır (*Ruh Üzerine* II I, 412 *a* 20). Bu nedenle, Aristoteles'in sürekli yinelediği gibi, "insan insanı doğurur".

3. Değişme: güç ve eylem. – Dolayısıyla, değişme, bir varlığın yerini başka bir varlığın doldurması değildir, iki uç arasında sürekli bir geçiştir ve bu uçlardan biri ötekinin yoksunluğudur. Değişme herhangi bir şeyden herhangi bir şeye geçiş değildir, geyik asla at olamaz, çünkü "bir türden başka bir türe doğru değişme olamaz"; değişmenin uçları arasında ortak bir tür bağlantısı vardır. Marangozluk sanatı flütlere kadar inemez (*Ruh Üzerine* I 3, 407 *b* 25). Değişme bütünüyle ve sadece bir şeyin yerini başka bir şeyin alması değilse de, bir şeyin bu değişmenin özü olarak kalması gerekir: bu şey, onu değiştiren bilgi aracılığıyla kesinlikle var olan maddedir (*Doğuş ve Bozuluş Üzerine* I 4, 320*a* 2). Meşe, onu oluşturan meşe palamudundan farklıdır, yüzük, üretildiği altın külçeden farklıdır; bununla birlikte, meşe ve meşe palamudu ya da külçe ve yüzüğün farklı biçimleri arasında daha sonra alacağı biçimden yoksun, kalıcı bir madde vardır. Öyle ki, "yoksunluk bir tür biçimdir" (*Fizik* II I, 193 *b* 19) ya da, ne kadar paradoksal görünürse görünsün, "yoksunluk bir tür sahip olmadır" (*Metafizik* Δ 12, 1019 *b* 8).[5]

"Güç" kavramı daha önce var olan şeyin dikkate alınmasını sağlar: "Dolayısıyla, anlaşıldığı kadarıyla, kimi zaman bu tür bir olanağa sahip olmakla, kimi zaman da ondan yoksun olmakla güçlü olunuyor. Ama yoksunluğun kendisi bir tür sahip olma ise, bu sahip olma gereği her halükârda güçlü

5) Yoksunlukla ilgili olarak bkz. *Metafizik* Δ 22.

olunacaktır; öyle ki, güç belli bir durumun, belli bir ilkenin sahibi olmakla ilişkilidir, aynı zamanda bir yoksunluğa sahip olmak mümkünse eğer, bu durumun yoksunluğuna sahip olmak gibi... Böylece, yoksunluk bir tür sahip olmadır, gerçekten de, "güç" sözcüğü iki şekilde anlaşılabilir: güç bir yandan bir varlığın başka bir varlığı etkilemesi için gerçek bir kapasite, bir güçtür, sözgelimi, mimar bir ev inşa etmek amacıyla gereçler üstünde etkili olabilir; gücün öte yandan da gücüllük, "potansiyel" anlamı vardır. Eylemle ilişkileri içinde bir tür güç elkitabı olan *Metafizik*'in Θ kitabından açık seçik biçimde çıkan sonuç budur: "Güçlü sözcüğü sadece başka bir şeyi hareket ettirmek doğal gücüne sahip olan ya da başka bir şey tarafından hareket ettirilen şey için kullanılmaz [...] başka bir anlamı da vardır [...]: sözgelimi, Hermes'in ormanda gücü vardır ya da yarı satır bütün bir satır içinde güçlüdür çünkü bu satırdan çıkarılabilir." (*Metafizik* Θ 6, 1048 *a* 28).[6] Böylelikle, güç, varlık ve varlık-olmayan arasında bir aracıdır, değişikliği sağlayan odur: doğurulmuş olan varlıktan ve var-olmayandan gelmez, potansiyel varlıktan gelir. P. Duhem'in[7] belirttiği gibi, Aristoteles değişme olasılığını dışlayan "var olmak ya da olmamak" ikilemini reddediyor.

Değişmenin özü, madde, kesinlikle potansiyel biçimi içerendir, bir anne gibidir, doğurulmuş şeylerin biçimi altında var olan bir yer gibidir (*Fizik* I 9, 192 *a* 13), ama madde

6) Güç kavramıyla ilgili bu bulanıklıkla ilgili olarak bkz. J.-M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, 1939, s. 364 ve devamı; L. Robin, *Aristote*, Paris, 1944, s. 81 ve aynı yazarın "Güç" maddesiyle ilgili gözlemleri (*Vocab. tech. et crit. de la phil.* Lalande).

7) P. Duhem, *Le système du monde*, Paris, 1913, c. I, s. 150.

kendisi olarak biçimden yoksundur, biçimsizdir ve bu yoksunluk onu biçim isteme noktasına götürür. Bu nedenle, Aristoteles, çeşitli biçimlerin yapılmış olduğu farklı maddelerin dışında bütün cisimlerde aynı olan ve tözsel dönüşümlerin sürekli öznesi olan bir "hammadde"nin var olup olmadığını sorgular (*Fizik* IV 9, 217 *a* 21). Su, ateş, hava, toprak, sıcak, soğuk, beyaz, siyah olmayan hammadde bütün nitelikleri yüklenebilecek güce sahiptir, dolayısıyla, katıksız güç, belirsizliktir ve ayrı olarak var olamaz.

Madde güçse, biçim hem hareket ettirici hem ereksellik olan eylemdir. Böylece, P. Duhem'in çok haklı olarak belirttiği gibi, "bu üç unsur, madde, biçim ve yoksunluk aynı töz içinde bir araya geldiklerinde bu tözün değişmeye uygun olmasının kaynağında ne vardır? Dönüşüm eğilimi neresindedir onun? Aristoteles'in bu soruya cevabı şudur: değişmenin üreteceği biçim kendiliğinden istenmez, çünkü kendisinden yoksun değildir. Zıt biçim, bu değişme içinde kaybolacak olan biçim de doğacak olan biçimi arzulayamaz, çünkü zıtların birbirini itme güçleri vardır. Dolayısıyla, değişme eğilimi içinde olan maddedir, çünkü yoksun olduğu biçimi ister, 'kadının kocasını istemesi gibi' ve 'çirkinin güzellik istemesi gibi'". (*Fizik* I 9, 192*a* 23) Eğer madde yoksun olduğu biçimi istiyorsa, nedeni, bu biçimin kazanılmasının onun için olumlu bir unsur olmasıdır, bu kazanımla daha mükemmel olur. Gerçekten de, eylem güçten daha iyidir. Öyle ki, varlıklar basamağında Tanrı olan saf eylem en yüksek mükemmellik düzeyidir; hiçbir güncel varlığı olmayan, bütünüyle gücül olan hammadde en küçük varlıktır.[8]

8) P. Duhem, *a.g.y.*, s. 158-159.

Dolayısıyla, Aristoteles'in hareketle ilgili olarak verdiği tanıma ulaşırız: "potansiyel özellikleriyle etkin ve etkili enerji" (*Fizik* III 1, 201*a* 10) ya da "kendi içinde değil, hareket halinde eylemolarak taşıdığı etkin ve etkili potansiyel şeyin eylemi" (*a.g.y.* III 1, 201 *a* 27), veya "hareketli olarak hareketlinin etkin ve etkili eylemi". (*a.g.y.*III 2, 202*a* 7) Böylece, hareket, Aristoteles için aynı zamanda açılma, gelişme ya da gerileme veya taşımadır; hareket, ona göre, her şeyden önce, zorunlu hareketlerin sahip olabileceği doğal iyiliktir. Bu durumda, Aristoteles'e göre, birçok hareket türü vardır. Aristoteles genel olarak *değişme* ve *hareket* ayrımı yapar ama bu iki terimi çoğu zaman eşanlamlı olarak kullanır. Değişme tözle ilgili olduğunda *Doğuş ve Bozuluş Üzerine*'yi buluruz karşımızda. Gerçek anlamda hareket ise şu unsurları içerir (*Fizik* V 2, 226*a* 23):

a) Niceliğe göre hareket, yani *artma ve eksilme*; özellikle doğanın ulaşacakları bir hedefle donattığı canlılara uygulanır.
b) Niteliğe göre hareket, yani *değişme*; özellikle duyulur niteliklere uygulanır, bir zıtlıktan ötekine gider.
c) Yere göre hareket, yani aktarma, sağdan sola, önden arkaya ya da yukarıdan aşağıya doğru olabilir.

Bütün bu hareketler doğal olabilirler ya da doğaya zıt bir güçten kaynaklanabilirler, ama esas hareket ilke olarak doğada bulunan harekettir.

4. Hareket incelemesiyle ilgili problemler. – Aristoteles hareketi tanımladıktan ve değişkelerini irdeledikten sonra bu incelemeyle ilgili problemleri irdeliyor.

a) Sonsuz (*Fizik* III 4 ve devamı): Bu kavramı çoğu zaman Aristoteles'in öncülleri kullanmıştır ve Aristoteles de onların görüşlerini kendi yöntemi doğrultusunda gözden geçirmiştir. Pythagorasçılar ve Platon kendinde şey, bir töz (*Fizik* III 4, 203*a* 4) yapmışlardır onu, fizikçiler ise Anaksimandros gibi bir ilke (*a.g.y.* 203*a* 16), Anaksagoras ve Demokritos gibi bazı filozoflar ise sonsuzda elementlerin sayısına uygulanabilecek sayısal bir sonsuz bulmuşlardır onda (*a.g.y.* 203 *a* 20). Böylece, zamanın sonsuzluğu, büyüklüklerin bölünebilirliği, tözlerin sonsuz doğuşu ve bozulması, her zaman kendi ötesinde bir sınır gerektiren kavram konusunda ve, nihayet, sayısal büyüklüklerin sonsuz artışı ya da dünyanın dışındaki bir uzama doğru gelişme konusunda bir sonsuzluktan söz edilebilecektir (*Fizik* III 4). Aristoteles bu teorilere cevap verirken, bir yandan, sonsuzluğun töz olarak da gereç olarak da var olamayacağını söylüyor: bir bozulmanın sınırında ve ötesinde asla bulunmamıştır o, çünkü bütün cisimlerin, somut ve sonsuz bir şeyin yerleşebileceği, belirli ve sınırlı, doğal bir yeri var mıdır? Ama, öte yandan, büyüklükler bölünmesinden ya da sayılar dizisinden söz edildiğinde bu kavramdan vazgeçilemez. Dolayısıyla, "sonsuz hem bir anlamdır hem de değildir". (*a.g.y.*, 206 *a* 13) Bu kompozisyonun anlamı nedir? Bunun için bir varlık-olmayan olmadan var olamayan bu varoluş nedir? Güç kavramı bu tip bir aracı varoluşa bir güç kavramı sağlar; ama *bu gücül olarak bir heykeldir*, yani gelecekte bir eylem olması gereken sonsuz bir şey varmış gibi bir heykel olacaktır ifadesinde olduğu gibi, gücül sözcüğünü kullanmamak gerekir burada (*a.g.y.*, 206 *a* 18); sonsuz hiçbir zaman eylem halinde olmayacak ama her zaman gücül olacaktır; "dolayısıyla,

sonsuz, söylenenin zıddı olarak bulunur; gerçekten de, dışında hiçbir şeyin bulunmadığı şey değil, dışında her zaman bir şeyin olduğu şey (...) işte sonsuz". (*a.g.y.*) Böylece, sonsuz, bitmemiş ve eksik eşanlamlıdırlar, mükemmel olan tamamlanmıştır, bitmiştir (*a.g.y.* 207*a* 10).

b) Yer (*Fizik* IV 1-5): Aristoteles burada genel yönteminin düzenini uyguluyor: varlıktan bilmeye doğru giden düzen; öncelikle bir şeyin olup olmadığını irdeleyelim, daha sonra ne olduğuna bakalım. Yer kesinlikle vardır, yer değiştirmenin getirdiği bir sonuçtur bu, eskiden suyun bulunduğu bir yere, sözgelimi bir vazonun içindeki su gidince yerine hava gelir; ayrıca, yer, doğadaki her şeyin doğal yerine sahip olmasına bağlıdır; sol ve sağ, ön ve arka bizim konumumuzla ilgilidir, ama doğa tarafından mutlak biçimde tanımlanan üst ve alt bağlamında aynı şeyi söyleyemeyiz. "Üst herhangi bir şey değildir ama ateşin ve hafifliğin gittiği yerdir, aynı şekilde, alt da herhangi bir şey değildir ama ağır ve topraklı şeylerin gittiği yerdir... Bu türden saptamalar sadece konumlarıyla değil, güçleriyle de farklılık gösterirler." (*Fizik* IV 1, 208*b* 19)

Dolayısıyla, yer vardır ama nedir? Ne biçim ne maddedir, çünkü ne biri ne öteki tözden ayrılabilir, oysa, yer cisimlerden ayrıdır; yer bir vazo gibidir (*a.g.y.* 2, 209*b* 28) ama vazo bir yerden başka bir yere taşınabilirken yerin hareket ettirilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla, yeri "kabuğun dolaysız, hareketsiz sınırı" şeklinde tanımlayabiliriz (*a.g.y.* 4, 212 *a* 20).[9]

9) Aristoteles'te yer teorisiyle ilgili olarak bkz Bergson'un Latince tezi *Quid Aristoteles de loco senserit* (çev.: Mme Mossé-Bastide, *Etudes bergsoniennes*, c. II içinde); Joseph Moreau, *L'espace et le temps selon Aristote*, Padova, 1965; V. Goldschmidt, La théorie Aristotélicienne du lieu (*Mélanges de phil. gr. offert à Mgr Diès*, s. 79, Paris 1956 içinde).

c) Boşluk (*Fizik* IV 6-9): Leukippos ve Demokritos boşluk olmadan ne hareketin ne yoğunluk değişikliklerinin, ne beslenmenin ne de onun getirdiği büyümenin açıklanabileceğini söylemişti. Aristoteles boşluğun varlığını reddediyor ve hareketin, boşluğun varlığını gerektirmediğini, bir cismin yerini başka bir cismin almasıyla açıklandığını, yoğunluk değişikliğiyle ilgili argümanların ise bir cismin yerini alan başka bir cisimle açıklandıklarını belirtiyor. Ayrıca, bir cismin hızı boşlukta ortamın ona sunduğu direncin fonksiyonu olduğundan hızın sonsuz olması gerekir; nihayet, bir cismin düşme hızı ağırlığıyla orantılıdır, çünkü düşen cisim ne kadar ağır olursa engelleri de o kadar kolay atlatır; boşlukta direnç olmadığından, ağırlıkları ne olursa olsun, bunların tümünün aynı hızla düşmeleri gerekir. Böylelikle, boşluğun varlığı mümkün olmaz: cisimlerden ayrı bir boşluk yoktur, cisimlerin doldurduğu bir boşluk yoktur, cisimlerin içinde boş aralıklar yoktur.

d) Zaman (*Fizik* IV 10-14):[10] zamanın parçaları, geçmiş, gelecek bulunmadığından, yaşanan an kaçıcı ve yakalanmaz olduğundan, zamanın var olmadığı söylenebilir. Ayrıca, Eskilerin teorisine başvurulduğu takdirde, zamanın ne olduğunu bilmek kolay değildir. Kimileri zamanı her şeyin hareketi gibi görmek istemişlerdir, oysa, zaman hareket değildir, çünkü her şeyin hareketi sadece değişen şeyde vardır, oysa, zaman her yerde ve her şeyin içindedir, ayrıca, bir hareket hızlıdır ya da yavaştır ve yavaşlık ve hız zamanla belirlenmiştir. Ama zaman hareket değildir, hareket olmadan da ola-

10) Bkz. Joseph Moreau'nun etkileyici yapıtı, *L'espace et le temps selon Aristote*, Padova, 1965.

maz, çünkü biz zamanı ancak bir değişme bilincine sahip olduğumuzda kavrayabiliriz. O halde, zaman olan hareketin unsuru nedir? Zaman hareketi izler ve hareket kendisine bir süreklilik kazandıran bir uzam gerektirir. Zamandan söz ettiğimizde önceden ve sonradan söz ederiz: hareket ve uzamda buluşan kavramlardır bunlar, dolayısıyla, zamanı "geçmiş ve geleceğe göre hareketin sayısı" olarak tanımlayabiliriz (*Fizik* IV 11, 219*b* 1); zamanın hareket sayısı olduğu söylendiğinde anlaşılması gereken, sayılmış ve sayılabilir olarak sayıdır ve sayma aracı olarak sayı değildir (*a.g.y.*, 219 *b* 5).

Zaman irdelemesi, Aristoteles'in ayrıntılı incelemesine girmediği ama çok sayıda ilginç zorluk getiren iki problemle son bulur. Bir yanda "ruh olmadan zamanın olup olamayacağını bilebilmek gibi çetin bir soru vardır; çünkü sayan hiçbir şey olamazsa sayılabilir hiçbir şey olmayacaktır, dolayısıyla sayı da olmayacaktır; çünkü sayılmış ya da sayılabilen sayıdır. Ama, doğası gereği ruhu ve ruh içinde düşünceyi sayabilecek hiçbir şey yoksa da, ruhsuz zaman olamaz, bunun tek istisnası, sözgelimi, hareket ruhsuz olabilir dendiğinde zamanın öznesidir". (*a.g.y.*, 223*a* 21) Öte yandan, zaman hangi hareketin sayısıdır? Aristoteles şöyle cevap veriyor bu soruya: "Zaman yerkürenin hareketi gibi görünüyor, çünkü öteki hareketleri değerlendiren ve zamanı da değerlendiren bu harekettir. Dolayısıyla, insani sorunların bir çember olduğu yaygın kanaati aynı zamanda doğal harekete sahip, doğuş ve yokoluş gibi başka şeylere de uygulanabilir. Ve bunun nedeni bunların tümünün kuralının zaman olması ve sanki belli bir zaman dilimine göre olup bitiyorlarmış gibi bir sonlarının ve başlangıçlarının olmasıdır; gerçekten, zamanın kendisi de bir çember gibidir. Ve bu görü-

müm de böyle bir dönüşümün ölçüsü olmasına ve böyle bir dönüşümle değerlendirilmesine bağlıdır. Öyle ki, doğurulmuş şeylerin bir çember olduğunu söylemek zamanın bir çemberi olduğunu söylemektir; ve bunun nedeni de bir çember hareketiyle değerlendirilmesidir" (*a.g.y.*, 223*b* 21).

e) Rastlantı ve olasılık: Rastlantı bir şeye ait olabilen ya da olamayandır; sözgelimi, bir insan oturabilir ya da ayakta durabilir (*Topikler* I 5, 102*b* 3; *Metafizik* Δ 30); ama erekçilik mükemmel bir determinizm yaratmaktan uzaktır, çünkü madde onu dönüştüren biçime direnir, madde sadece ayüstü dünyada rastlanabilen bir belirsizlik unsuru getirir.

Öte yandan, Aristoteles talihi rastlantıdan ayırır ve geleceğe yönelik olasılıkları tartışır.

Aristoteles "talih"i şöyle tanımlıyor: "Talih rastlantısal bir nedendir, bir amaca yönelik olaylar içinde ortaya çıkar, ayrıca tercihe bağlıdır." (*Fizik* II 5, 197*a* 5) Sözgelimi, bir insan, bilebilseydi, para almak için herhangi bir yere gidebilirdi, buna karşılık, alacaklısı alacağını tahsil edebilmek için bulunabilir orada (*a.g.y.*) ya da bir ağaç dikmek için bir çukur kazılabilir ve bir define bulunabilir (*Metafizik* Δ 30, 1025*a* 16); her iki durumda, her iki olgunun bir amaca yönelik olduğu kabul edilebilirdi, bununla birlikte, hiçbir amaç söz konusu olmaksızın ortaya çıkmışlardır.

Rastlantı ise daha yaygındır, çünkü hayvanlar ve birçok cansız varlık söz konusudur bu bağlamda; sözgelimi, üç ayaklı bir mobilyanın düşmesi onu oturulabilecek, uygun bir konuma getirdiğinde bu bir rastlantıdır (*Fizik* II 6, 197*b* 13).

Gelecek olasılık problemi Antikçağ boyunca çok ünlü olmuştur ve "egemen" adı verilen argüman Megaralıların

bir savaş atı olmuştur; buradaki bir kronoloji problemini P.-M. Schuhl şu ifadesiyle çözüyor: "Egemen, cevabını son yapıtlarından biri kabul edilen *Hermeneia*'nın IX. bölümünde bulduğumuz Aristoteles'in saldırısına karşı Megaralıların bir cevabı olmuştur."[11] Bir deniz savaşı olasılığı varsa, yani bu deniz savaşı olabilecekse ya da olamayabilecekse, Aristoteles'e göre, bu iki çelişkili önermeden (*yarın bir deniz savaşı olacak* ve *yarın bir deniz savaşı olmayacak*) biri doğruysa öbürünün yanlış olduğu ya da tersi söylenemez. Gerçeği söylemek gerekirse, biri de öbürü de doğru değildir ve yanlış değildir, bu bağlamda, söylenebilecek olan, bunların belirsiz bir biçimde birbirlerini dışladıkları ve hangisinin ötekini dışlayacağının belli olmadığıdır. Böylece, şu sonuç çıkar ortaya: bir olay olmadıkça, bu olayla ilgili hiçbir söylem doğru ya da yanlış olamaz, çünkü, gerçek, olaylara uygunluktan başka bir şey değildir ve gelecek gerçek olmadan hiçbir şey uygun olamaz ona.[12]

11) P.-M. Schuhl, *Le dominateur et les possibles*, Paris, 1960, s. 34.

12) Megaralıların argümanı şuydu: *Sokrates öldü* gibi geçmişle ilgili önermeler ya doğrudur ya yanlıştır, çünkü hiçbir ara durum mümkün değildir. Geçmişle ilgili olarak doğru olan gelecekle ilgili olarak da doğrudur, herhangi bir olayın olmuş olması onun zıddı bir olayın olmasını imkânsız kılar; tersi oluşmadan önce bu son olayın mümkün olabileceği konusunda ısrar edilirse, bu, imkânsız olayın mümkün bir olaydan doğmuş olduğu anlamına gelir ve çelişkidir. Dolayısıyla, gelecekle ilgili bir olasılık yoktur.

Bu tartışma Stoacılar ve karşıtları arasında birçok tartışmaya yol açmıştır; Aristoteles "tembel akıl yürütme" diye bilinen kavramı peşinen reddeder ve şöyle der: "Bu yarışı şu ya da bu durumda önceden kazanınam ya da kaybetmem gerekliyse yarışmamın bir gereği yoktur, çünkü belirlenmiş olan geleceği hiçbir şey değiştiremez." "Bu mantığa bağlı olarak, tartışılacak hiçbir şey yoktur, bu bağlamda, herhangi bir zahmete katlanmak da gereksizdir." (*Yorum Üzerine* 9, 18*b* 31).

5. İlk hareket ettirici.[13] – *Fizik*'in son kitabı *Metafizik*'in temel kitabının, kitap Λ'nin özünü oluşturur; ilk hareket ettirici problemidir bu, ancak iki yapıt da son derece farklı açılardan yaklaşırlar aynı konuya. Öncelikle, fizik, bu ilk hareket ettiricinin manevi bir unsur olabileceğini kesinlikle kabul etmez; Hamelin'in[14] çok yerinde saptamasıyla, *Fizik*'te bu ilk hareket ettirici her şeyden önce hareketin nedeni gibi gösterilmiştir, *Metafizik*'te ise her şeyden önce tözlerin nedeni ve varlık sebebidir. Öte yandan, fizikten metafiziğe geçişin de ancak bu ilk hareket ettirici problemiyle mümkün olabileceği bir gerçektir.

Aristoteles işe hareketin sonsuz olduğunu söylemekle başlar; gerçekten de, hareketsizlik hareketten yoksunluk olduğundan, hareketten önce var olamamıştır, çünkü hareketsizliğin olabilmesi için bir değişme gerekir; ayrıca, hareket ettirici ancak hareket ettirdiği şeyle birlikteyken etkili olabilir, dolayısıyla, hareketin meydana gelebilmesi için önce hareket edeni hareket ettirene yakınlaştıran bir hareketin olması gerekir; nihayet, zamansız bir önce ve sonra söz konusu olamayacağına göre zaman öncesinde bir şeyin olması mümkün değildir; dolayısıyla, zaman başlamamıştır ve hareket de başlamamıştır, çünkü zaman bu bağlamda sadece bir ölçüdür. Görüldüğü gibi, tüm yaradılış düşüncesi Aristoteles felsefesine kesinlikle yabancıdır.

Ama hareketin ebedi olması onun nesneler dünyası içinde, sürekli hareket halinde olan nesnelerin yanında bulun-

13) Bkz. René Mugnier, *La théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée Aristotélicienne*, Paris, 1930; Marcel de Corte, Aristote et Plotin, Paris, 1935, böl. II.

14) *A.g.y.*, s. 316-317.

masına, sürekli hareket içinde olmasına engel değildir, buna karşılık, ötekiler kimi zaman hareket ederler, kimi zaman hareketsizdirler.

Nesneleri hareket ettiren doğa ya da enerjidir; enerjiyle hareket eden nesneleri kendilerinin dışındaki bir nesne hareket ettirir, doğa aracılığıyla hareket eden nesneler ise kendi içlerindeki bir şeyle hareket ederler: ruh ya da dışarıdan bir şey, sözgelimi, kendi yerine doğru (yukarıya doğru) hareket eden hafiflik ya da kendi yerine doğru (aşağıya doğru) hareket eden ağırlık. Her halükârda, "hareket eden her şey bir şey tarafından hareket ettirilir". (*Fizik*, VIII 4, 256*a* 3) Hareket eden her şey başka bir şey tarafından ve hareket eden bir şey tarafından hareket ettiriliyorsa, başka bir şey tarafından hareket ettirilmeyen bir ilk hareket ettirici bulunması gerekir, gerçekten de, kendiliklerinden hareket eden ilk hareket ettiriciler dizisinin sonsuza kadar gitmesi mümkün değildir (*Fizik* VII 1, 242*a* 16; VIII 5, 256*a* 13), çünkü, o ünlü ifadeyle söylersek, "bir yerde durmak gerekir".[15] Hem hareket eden hem de başka bir şey tarafından hareket ettirilemeyen ilk hareket ettirici varsa, bunun kendi kendisini hareket ettirmiş olması gerekir (*Fizik* VIII 5, 257 *b* 12). Ama kendiliğinden hareket eden içinde hareket eden bir parça ve hareket ettirilen bir parça bulunur (*Fizik* VIII 5, 257*b* 12) ve hareket eden parça hareket ettiricidir ama hareketsizdir, aksi takdirde neyle hareket ettirilmiş olacaktı ve hareket etmiş olsaydı bu hareket ettiricinin ilk olduğu söylenebilir miydi? "Dolayısıyla, ilk hareket ettiricinin öncekine göre hareketsiz olduğu anlaşılıyor: gerçek-

15) *Fizik* VIII, 256 *a* 29; *Metafizik* Λ, 1070 *a* 4.

ten de, ya hareket eden ama başka şeyler tarafından hareket ettirilen şeyler dizisi ilk hareket ettiricide durur ya da kendi kendine hareket eden ve duran hareket etmiş bir şeye kadar gider, bu iki ihtimalden çıkan sonuca göre, hareket eden her şeyde ilk hareket ettirici hareketsizdir." (*a.g.y.*, 258 *b* 4)

Hareket ebedi olduğuna göre, bu hareketsiz ilk hareket ettirici ebedidir; ruhlar gibi hareketsiz ama ebedi olmayan hareket ettiricilerin ilkesi odur. İlk hareket ettiriciyi hareket ettiren hareket bir çember hareketidir, çünkü sadece o tek ve süreklidir ve dolayısıyla sonsuzdur; bu çember hareketi onun içinde ilktir, çünkü daha basittir, mükemmeldir, ebedi ve sonsuzdur.

Bu hareketsiz ve ebedi ilk hareket ettirici aynı zamanda uzamsızdır, çünkü ebedi bir hareket ve sonsuzluk içinde bulunduğundan bölünmez ve hiçbir büyüklüğü yoktur (*a.g.y.*, 10, 267*b* 17). Nihayet, bu hareketsiz hareket ettiricinin hareket etme biçimi üstünde durmak gerekir; oluşturduğu eylemin dinamik bir yayılması olan bir hareketi gökyüzüne ulaştırır. İlk hareket ettirici hareket ettiğinde temas yoluyla etki eder ve dolayısıyla kendisi de bir tepki görür (*Fizik* III 2, 202 *a* 4); ilk hareket ettiriciyle ilgili olarak, hareket ettirdiği tarafından bir tepkiye maruz kalması mümkün değildir, aksi takdirde sürekli olduğunun işareti olurdu bu, bununla birlikte, "ilk hareket ettiricinin etkisi ve teması olmadan bir hava hareketi mümkün değildir" (*a.g.y.*, VIII 10, 266 *b* 30). Böylece, bir yanda ilk hareket ettiricinin hareket eden üstündeki sürekli etkisi söz konusudur ve bu noktada metinler çok kesindir: "İlk hareket ettiricinin, deneylerin gösterdiği gibi yer ve cismin hareketine göre

hareket eden şeyle teması ve sürekliliği gerekiyorsa, hareket eden şeylerin ve hareket ettiricilerin birbirleriyle temas ve süreklilik içinde olmaları gerekir, öyle ki, bunların tümü tek olur" (*Fizik* VII 1, 242 *b* 24) ya da "amaçsal neden olarak değil, hareketin çıktığı ilke olarak ilk hareket ettirici hareket eden şeyle birliktedir"; "birliktedir"den kastedilen, aralarında hiçbir mesafe, uzaklık bulunmamasıdır" (*a.g.y.*, 2, 243 *a* 3). Ama, öte yandan, ilk hareket ettiriciye nüfuz etmek mümkün değildir; dolayısıyla, kendisi etkilenmeden etkiler: "Hiç kuşkusuz, çoğu zaman, etkilenen kendisini etkileyeni etkiler. Gerçekten de, bütün hareket ettiriciler ya da bizim ayaltı dünyasına ait olanlar hem hareket ederler hem hareket ettirirler ve bu durumda zaten gözlemlenmiş olduğu gibi, etkilenen, kendisini etkileyeni etkiler. Bununla birlikte, öyle durumlar vardır ki biz hareket ettiricinin sadece hareketli olanı etkilediğini ve etkilenenin kendisini etkilediğini etkilemediğini söyleriz. Ama hareket eden ve ettiren hareketliler aynı türden olduklarından ilişkinin karşılıklı olduğunu düşünmek gerekli olur. Bunun sonucu şudur: eğer bir şey kendisi hareket etmeden hareket ettiriyorsa hareketli olanı etkileyebilir ve kendisi hiçbir şeyden etkilenmez. Gerçekten de, kimi zaman bizi sıkıntıya sokan bir şeyin bizi etkilediğini ama bizim onu etkilemediğimizi söyleriz." (*Doğuş ve Bozuluş Üzerine* I 6, 323*a* 25) Kısacası, de Corte'nin söylediği gibi: "Aristoteles kesinlikle ilk hareket ettiricinin uzamda olması gerektiğini söylemiyor, sadece dinamik bir ilişki fikrinden söz ediyor, bu ilişki içinde eylem enerjisi potansiyel varlığın edilgenliğine dönüşür ve ayrılmaz. Dolayısıyla, hareket ettirici nedenin belirgin özelliği, ilişki aracılığıyla hareketi etkinliğine tabi olan hareketsiz

kütle içine göndermesidir."[16] Şunu söyleyebiliriz ki, *Metafizik*'in kitap Λ'sindeki ilk hareket ettirici neden kavramı çok farklıdır.

Böylece, gördüğümüz gibi, Aristoteles fiziği deneyci, cancı ve erekçi bir fiziktir. Bu alanda tam bir perspektif dönüşümünün gerçekleşmesi için Galileo ve Descartes'ı beklemek gerekmiştir; XVII. yüzyıl başında ölçü kavramını ön plana çıkaran fiziğim matematikleşmesi durumu ortaya çıkmıştır. Descartes son erek kavramını, güç ve eylem kavramlarını bırakacaktır. Ona göre, bir cisim hareket ediyorsa bir şey ona vurmuş ya da onu itmiştir. Ve her hareket bir hızla belirlenen ve dolayısıyla bir cebir fonksiyonuyla tanımlanan bir yönle anlaşılabilir. Çok sık tekrar edildiği gibi, Galileo, Aristoteles gibi cisimlerin *niçin* düştüklerini sormamış, *nasıl* düştüklerini sormuştur. Descartes'la birlikte sonsuz Aristoteles'in anladığı anlamdan, yani eksiklik ve tamamlanmamışlıkla eşanlamlı olmaktan çıkacak, tersine, mükemmelliğin simgesi olacaktır; Tanrı mükemmel olduğu için sonsuz olduğu söylenebilir; içimizde taşıdığımız ve bizi sonluluk bilincine götüren sonsuzluk fikri Tanrı'nın bize koyduğu bir işarettir, çünkü bu fikir bizimle birlikte doğmuştur ama bizden doğmamıştır.

(*Fizik* üstüne çeşitli problemler konusunda bkz. Fr. Solmsen, *Aristotle's System of the physical world*, New York, 1960.)

16) Michel de Corte, *Aristote et Platon*, böl. II: "La causalité du premier moteur dans la philosophie Aristotélicienne", Paris, 1935, s. 149.

V. Bölüm

KOZMOLOJİ

1. **Astronomi** (bkz. *Gökyüzü Üzerine*, *Meteorolojikler*). – Aristoteles astronomisinin gerçekten bilimsel gözlemle hiç ilgisi yoktur, daha çok *a priori* bir yapıdır, dolayısıyla sonuçları da kırılgandır.

Aristoteles dünyada iki bölge belirler ve karşıtlaştırır bunları: gökyüzü ve yıldızlar dünyası olan ayüstü dünyası ve yaşadığımız dünya olan ayaltı dünyası.

a) *Ayüstü dünya*da canlı bedenleri olan varlıklar bulunur ama bu dünyada olup bitenler bizim dünyamızda olup bitenlerden bütünüyle farklıdır, çünkü ayüstü dünyada ne doğuş ne bozuluş vardır ve bu dünyada varlıklar hiçbir dirençle karşılaşmayan bir hareketle etkin olurlar, dolayısıyla, bu hareket düzenli, mükemmeldir ve daire hareketidir; ayrıca, bu canlı varlıkların yaşamı edebidir. Bu ebedi canlıların bedeni ateşle hiç ilgisi olmayan 'esir' den oluşmuştur; Aristoteles'e göre, esir "sürekli koşandır" (bkz. *Gökyüzü Üzerine* I 3, 270*a* 4 ve devamı); bu esir hiçbir değişim geçirmemiş, kesinlikle büyümemiş ve küçülmemiştir. Yıldızlar kendileri maddi olan

kürelere bağlıdır ve kürelerin hareket ettiricisinin kendisi hareketsizdir. Ve işte birçok yorumcuyu ve tarihçiyi sıkıntıya sokan bir zorluk çıkar karşımıza: ilk hareket ettiriciden başka hareketsiz hareket ettiriciler var mıdır? Aristoteles'in yapıtlarında birçok bölüm hareketsiz hareket ettiricilere anıştırma yapar (*Fizik* VIII 6, 258 *b* 11; 259 *a* 7) ya da açıkça bunlardan söz eder (*Metafizik* Λ 8); burada ayrıntılara giremeyiz[1] ama, öyle görünüyor ki, Hamelin'le birlikte kürelerin hareket ettiricilerinin bağımlı hareket ettiriciler olduklarını ve "hareketsiz hareket ettiriciler arasında tek olan ve tek olduğundan öteki şeylerin hareket ilkesi olacak olan tek bir ilkenin yeterli olduğunu" söyleyebiliriz (*Fizik* VIII 6, 259 *a* 12).

Evren aynı merkezli kürelerden oluşmuştur[2] ve Yeryüzü ortada bulunan, hareket etmeyen bir küredir (*Gökyüzü Üzerine* II 14), çevresi yaklaşık 70.000 km.'dir.[3] En dıştaki kabuk "birinci gök"tür, dönüşüyle yıldızlar yirmi dört saat içinde tam bir çevrimi tamamlarlar. Aristoteles Ay'ın, Güneş'in, Merkür'ün, Venüs'ün dönüş hareketlerini değerlendirmek amacıyla Eudoksos ve Kallippos'un teorilerinden yararlanır (bkz. *Metafizik* Λ 8) ama bunları değiştirir, onların tanıttıkları kürelerin arasına eksenleri aynı küreler sokar; her kürede bulunur bu eksenler ama öteki kürelerdekilerin ters isti-

1) Bkz. Zeller, *a.g.y.*, s. 456; Hamelin, *a.g.y.*, s. 357; A.-J. Festugière, Les premiers moteurs d'Aristote, *Revue philosophique*, 1949, s. 66 içinde, Ph. Merlan'ın bir makalesiyle ilgili olarak: Aristotle's Unmoved Movers.

2) Bu konuyla ilgili olarak bkz. Th. Heath, *Aristarchus of Samos. The ancient Copernicus*, Oxford, 1913, 2. bas. 1959, s. 190-248.

3) Aristoteles'e göre (*Gökyüzü Üzerine*, 298 *a* 15), dünya yuvarlak olduğundan İspanya-Hindistan Batı yolundan gidildiği takdirde çok uzak değildirler birbirlerine; Kristof Kolomb'u Hindistan'a gitmek üzere daha kısa bir yol arayışına götüren nedenlerden biri de budur.

kametinde dönerler ve bu sayede birbirleriyle ilişkili küreler (boşluk olmadığına göre ilişkili olmamaları mümkün değildir) birbirlerini sürüklemezler. Böylece, ilk gökyüzü küresi, Eudoksos ve Kallippos'un otuz üç küresi ve Aristoteles'in getirdiği yirmi iki küre vardır.

b) *Ayaltı dünyası*: Yaşadığımız bu dünyanın belirgin özelliğideğişme ve belirsizliktir (*Metafizik*, Γ 5, 1010 *a* 3). Tabiat bilgisi bağlamında titiz bir gözlemci olan Aristoteles, ucubelerden, yani belirli bir cinse dahil olan ama atipik olan varlıklardan çok etkilenmişti; dolayısıyla, gerçek anlamda determinizmden ayüstü dünyasıyla ilgili olarak söz edebiliriz ancak, bu dünyada hiçbir şey mükemmel ve sonsuz değildir. Gerçekten de, bu dünyada varlıklar doğuş ve bozuluşu tanıyorlar, doğuyorlar ve ölüyorlar, oysa, yıldızlar sonsuzdur, ayrıca birçok şey yapaydır ve dolayısıyla ruhsuzdur.

2. **Ayaltı dünyasının unsurları.** – Presokratikler çoğu zaman dünyanın oluşumunun hangi ilkeden hareketle açıklanabileceğini sorgulamışlardır. Bu bağlamda, Thales suyu, Anaksimandros 'apeiron'u (sonsuz), Herakleitos ateşi, Leukippos ve Demokritos ise atomları ön plana çıkarmıştır. Gördüğümüz gibi, Aristoteles için ayüstü sonsuz varlıkları oluşturan 'esir'dir; ayaltı dünyanın unsurlarıyla ilgili olarak, Aristoteles, bunları hareket üstüne düşüncelerden "çıkaracaktır". Çember hareketi 'esir'i gerektiren harekettir; ayaltı dünyasında, düz çizgi halindeki hareket kürenin merkezi ve yüzeyine bağlı olarak, üst ve altla tanımlanır. Merkeze doğru giden 'ağır'dır, yani dünyanın merkezinde olan topraktır; yukarı doğru giden hafiftir, yani ateştir (*Gökyüzü Üzerine* IV 2, 308 *b* 13). Ama bu ağır ve hafif arasında ara

durumlara da yer vermek gerekir: su göreli olarak ağırdır; hava ise göreli olarak hafiftir. Öte yandan, bu dört unsuru sıcak, soğuk, kuru ve yaş olan belli başlı dokunsal niteliklerden de "çıkarabiliriz" (*Doğuş ve Bozuluş Üzerine* II 2, 330 *a* 25). "Temel niteliklerin sayısı dört olduğuna göre ve bu dört terim altı çift halinde bir araya getirilebildiğine göre, ama, buna karşılık, zıtlar doğaları gereği çiftleştirilemediğinden (çünkü aynı şey sıcak ve soğuk olamaz ya da hem kuru hem yaş olamaz) temel nitelik çiftlerinin sayısının dört olacağı kesindir: sıcak-kuru, sıcak-yaş ve buna karşılık soğuk-yaş, soğuk-kuru. Ve bu dört çift teorimizin mantıksal sonucu olarak bize basit görünen cisimlere, ateş, hava, su ve toprağa mal edilir. Gerçekten de, ateş sıcak ve kurudur, hava sıcak ve nemlidir (hava bir tür yayıntı olduğundan), su soğuk ve yaştır, *toprak* soğuk ve kurudur: böylece, birincil cisimler arasında farklılıkların rasyonel dağılımına ulaşılır ve bu cisimlerin sayısı bizim teorimizin mantığına uygundur." (*Doğuş ve Bozuluş Üzerine*, II 3, 330 *a* 30)

Bütün bu unsurlar doğal olarak birbirlerine dönüşürler (*a.g.y.*, II 4), niteliklerden biri değiştiğinde iş kolaydır; sözgelimi, sıcak soğuğun etkisindeyse sıcak ve nemli olan havadan hareketle soğuk ve nemli suya ulaşılır, ama iki niteliğin de değişmesi gerekiyorsa doğuş daha uzun olacaktır. Böylece, bütün unsurlar her şeyden çıkarlar ve karşılıklı bir dönüşüme yol açarlar (*a.g.y.*, 332 *a* 1).

Karma cisimlere gelince, bunların tümü daha önceki dört unsurdan oluşmuştur (*a.g.y.*, II 8). Doğuş nedir o halde? Hiçten hareketle bir şeyin üremesi değildir kesinlikle ve bir tözün başka bir töze dönüşmesidir; dolayısıyla, bir tözün doğuşu bir başkasının yok olmasını gerekli kılar.

Aristoteles'in rüzgâr, yağmur, şimşek gibi atmosfer olgularını ya da hatta meteorolojik olduğunu düşündüğü ve ayaltı dünyasına ait kuyruklu yıldızlar ve Samanyolu gibi başka olguları açıkladığı *Meteorolojikler*'i bir yana bırakıyoruz ve Aristoteles'in yapıtlarının titiz gözlem örnekleri verdiği bölümlerine geçiyoruz.

VI. Bölüm

TABİAT BİLGİSİ

Bütün bilim tarihçileri Aristoteles'in tabiat bilgisi alanında eşsiz bir gözlemci olduğu konusunda hemfikirdir; bugün bile Aristoteles'in bu konuda verdiği ve unutulmuş gibi görünen ya da fantezi gibi görülen bilgilerin doğabilimciler, hatta biyolojistler için çok önemli oldukları fark edilmiştir. Canlı varlıkları ilk kez sınıflandırma girişiminde bulunan Aristoteles olmuştur ve Buffon, Darwin ve Cuvier bu alanda çok önemli bulurlar onu. Aristoteles'in bu konuyla ilgili belli başlı yapıtları şunlardır: *Hayvanların Tarihi*, *Hayvanların Organları*, *Hayvanların Doğuşu*, *Hayvanların Yer Değiştirmesi Üzerine*. *Ruh Üzerine* adlı kitabının bazı bölümleri de bu konuyla ilgilidir; bu alandaki önemli çalışması *Bitkiler* ise kaybolmuştur.

1. Hayvanların sınıflandırılması. – Aslında, Aristoteles böyle bir sınıflandırma yapmamıştır ama gözlemleri tanımlamalarına göre böyle bir tablo oluşturma olanağı veriyor;[1] bu sınıflandırmanın amacı, kanın var olup olmamasına göre,

1) Bkz. G. Pouchet, *La biologie Aristotélique*, Paris, 1885, s. 123; W. D. Ross, *Aristote*, Fra. çev., Paris, 1930, s. 166; Dr. Charles Singer, *Histoire de la biologie*, Fra. çev.: Dr. F. Gidon, Paris, 1934, s. 59 (bu yapıt özellikle Aristoteles'in balıklar, balinagiller ve ahtapotlarla ilgili gözlemlerini irdeler, s. 33-52).

hayvanın yaşadığı ortama ve üreme biçimine göre doğal analojilere dayanmaktır.

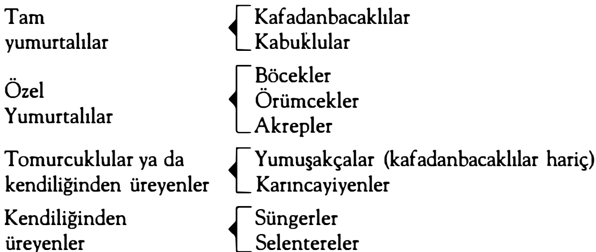
OMURGALILAR

Alyuvarlı doğuranlar ya da yumurtlayanlar

- Doğuranlar
  1. İnsan
  2. Balinagiller
  3. Doğuran dört ayaklılar
     - *a)* Yarık tırnaklı gevişgetirenler: koyunlar, öküzler
     - *b)* Tırnakları yarıkolmayanhayvanlar: atlar, eşekler
     - *c)* Doğuran öteki dörtayaklılar
- Yumurtlayanlar
  - Tam yumurtalılar
    4. Kuşlar:
       - *a)* yırtıcı yan parmaklılar
       - *b)* perdeli ayaklı yüzücüler
       - *c)* güvercinler
       - *d)* yalıçapkınları
       - *e)* öteki kuşlar
    5. Yumurtlayan dörtayaklılar. Kurbağagiller, sürüngenler
    6. Yılanlar
  - Eksik yumurtalılar
    7. Balıklar
       - *a)* Kıkırdaklılar (yarasalar hariç)
       - *b)* Öteki balıklar

OMURGASIZLAR

Alyuvarları olmayanlar. Tomurcuklu, solucanla beslenen doğuranlar ya da kendiliklerinden üreyenler



- Tam yumurtalılar
  - Kafadanbacaklılar
  - Kabuklular
- Özel Yumurtalılar
  - Böcekler
  - Örümcekler
  - Akrepler
- Tomurcuklular ya da kendiliğinden üreyenler
  - Yumuşakçalar (kafadanbacaklılar hariç)
  - Karıncayiyenler
- Kendiliğinden üreyenler
  - Süngerler
  - Selentereler

Aristoteles'in, doğalcı gözlemlerinin sistematizasyonu içinde, kendisine özgü cinsler ve türler aracılığıyla, genel niteliklere göre bir sınıflandırma yapması son derece kalıcı uygulama olanakları bulmuştur; ayrıca, eski bir hekim ailesinden gelen Aristoteles'in botanik ve zoolojiden geliştirdiği dünya görüşünü fizik alanına aktarmış olması da mümkündür. Aristoteles'in *Hayvanların Organları*'ndan itibaren üstünde durduğu düşünce şudur: tabiat bilgisinde, her varlıkla, ayrı bir tanım getirmek için ayrı ayrı ilgilenmek söz konusu olamaz, ama bazı hayvanların ortak özelliklerinin genel olarak incelenmesi gibi bir yöntem izlemek uygundur (I, 639 *a* 15 ve devamı) ve önce her türe özgü olguların toplanmasının gerekli olmasının nedeni bu bağlamda nedenlerin derlenmesinin ve daha sonra da doğuşlarından söz edilmesinin gerekli olmasıdır, "çünkü doğuşun amacı yaşamdır ve yaşamın amacı doğuş değildir" (*a.g.y.*, 640 *a* 18). Böylece, Aristoteles, cinslerin ve türlerin gelişmesi alanında bir erekçilikten söz etmenin mümkün olup olmadığı sorusunu kendi hesabına sorar ve çözer.

2. Anatomi. – Şunu unutmayalım ki, Aristoteles canlı ve cansız varlıkların kesilip incelenmesinin fazla yaygın olmadığı bir dönemde yazmıştır kitaplarını, dolayısıyla çok kesin tanımlamaların yanında çok önemli bulabileceğimiz hatalara rastlanması şaşırtıcı gelmemelidir.[2]

Aristoteles bazı hayvanların özel dokularını ve organlarını incelemiş, bunların dil ya da el gibi işlevlerini irdelemiştir (*Hayvanların Doğuşu* I 39-43). Kılları ve tüyleri incelemiş,

2) Aristoteles'in biyolojik yapıtlarındaki örneklemeleri kaybolmuştur.

saçlardan, tüy ve kıl dökülmelerinden, kırlaşmadan, hayvanların 'don'larından söz etmiştir (*a.g.y.*, bkz. 42 ve devamı). Aristoteles'in iskelet konusundaki düşünceleri oldukça belirsizdir ve kas kavramından habersizdir, o sadece "et"ten söz etmekle yetinir. Yapmış olduğu dölyatağı tanımlaması oldukça önemlidir; en titiz tanımlaması olan mideyle ilgili tanımlaması (*Hayvanların Organları* III 14, 673 *b* 31) ve camgöz balığının (*Mustelus laevis*) dölyatağının gelişmesiyle ilgili tanımlaması doğa bilimlerinin çerçevesini aşan çalışmalardır.

Aristoteles'in birçok yanlışı da vardır: beyni kalbi soğutmaya yarayan ve sümük salgılaması sayesinde aşırı ısınmasını engelleyen bir organ gibi görür. Kan damarları olduğuna inanmaz ve bu damarların hem hava hem kan taşıdığını iddia eder. Organlar, sinirler ve beyin arasındaki ilişkilerden habersizdir. Ciğerler, taze havayla ateşi canlandıran körükler gibi yaşam ateşini destekleyen soğutmayı sağlayan körüklerdir. Barsakla ilgili tanımlamaları karışıktır ama sidikboruları aracılığıyla sidiktorbasıyla bağlantı kuran böbrekleri çok iyi tanımlamıştır.[3]

Aristoteles'in, hiç kuşkusuz, hataları kadar doğru da olan bu gözlemleri kesinlikle yeni değildir, arkasında uzun bir hekimlik deneyimi vardır ve kurban sunan rahipler, kasaplar, çobanlar, kuş avcıları, avcılar değerli yol göstericiler olmuştur onun için, ama şunu söylemek gerekir ki, Aristoteles bu gözlemlerini sınıflandırmayı başarmış (bugüne kadar ulaşmış yapıtlarında dört yüz hayvan cinsi belirlemiştir) ve karşılaştırmalı bir anatomik fizyolojinin temellerini atmıştır.

3) Bkz. G. Pouchet, *a.g.y.*, s. 23-96; Ch. Singer, *The evolution of anatomy*, Londra, 1925, s. 17 ve devamı.

3. Üreme (bkz. *Hayvanların Doğuşu*). – Canlı varlıkların sadece üç işlevi vardır: üreme ve büyüme, duyum, yer değiştirme; birincisi, bitkilerde görüldüğü gibi, tek başına var olabilir ama öbür ikisi birincisi olmadan var olamaz (*Ruh Üzerine* II 2, 413 *a* 20). Üreme kendiliğinden doğum yoluyla gerçekleşebilir ve Aristoteles, bu bağlamda, yaşadığı dönemde geçerli olan ve sineklerin, solucanların, farelerin vb. kendiliğinden doğuşunun kesin olgularıgibi gördüğü bütün fablları aktarır. Ama Aristoteles'in en fazla ilgilendiği, erkek ve dişinin çiftleşmesinden oluşan cinsel üremedir. Dişi, içinde olup biten aybaşı dönemlerinde embriyonun oluşacağı maddeyi meydana getirir, erilin tohumu biçimi meydana getirir, doğa ondan biçimlendirmeye yarayan bir araç gibi yararlanır ve ruhun ilkesi de erilin tohumunda bulunur. Dölleme mayalanmış süt üretimine benzetilebilir: süt döllenmede dişinin tohumu gibi pıhtılaşma maddesidir ama embriyonun oluşumundaki eril tohumu gibi süt mayası pıhtılaşmanın ilkesidir. İki unsurdan birinin ötekine baskın çıkması gibi, çocuk da baba ya da anneye benzeyecektir ama ana ya da babanın bu etkiye tepki göstermesi de mümkün olabilir ve bu durumda çocuk büyükbabalara, büyükannelere benzeyebilecektir, çünkü ana ya da baba sadece birey değil, aynı zamanda özel bir soyun temsilcisidir.

Görüldüğü gibi, Aristoteles soyaçekim problemine saldırmayı amaçlamıştır; aynı zamanda katır gibi melez hayvanların soyaçekimlerini de irdelemiştir. Araştırmalarını embriyo gelişimi alanına kadar yaygınlaştırmıştır. Aristoteles tavuk yumurtasında embriyo oluşumunu irdelemiş ve pilicin kalbinin üçüncü günden başlayarak çarpmaya başladığını görmüştür; araştırmalarına göre, öncelikle biçimlenen bu kalp

öteki organların oluşumu için gerekli itkiyi oluşturacaktır: önce iç organlar, sonra baş, sonra alt organlar. Aristoteles, aynı zamanda, hayvan cinslerine göre yavruların doğum koşullarını ve fetüs içinde cinsiyetlerin belirlenmesi problemini de irdelemiştir.

Aristoteles'in bütün gözlemleri, yanılgılar ve gerçekdışı unsurlarla dolu olmasına rağmen, çok titiz ayrıntılar içerir. Aristoteles biyolojisinin bütün Ortaçağ'ı büyük ölçüde etkilemiş olduğunu gözden kaçırmamak önemlidir ama altı çizilmesi gereken şey Aristoteles felsefesinde biyolojinin olağanüstü önemli bir yere sahip olmasıdır, çünkü bu felsefede yaşam kesinlikle Aristoteles'e özgü ereksel nedenlerin bir eylem alanıdır: "Tüm doğal oluşumlarda birçok nedeni (sözgelimi, hareketin nereden çıkıp nereye doğru yöneldiğini açıklayan neden) algıladığımızdan, bu alanda da, doğal olarak, hangisinin birinci, hangisinin ikinci olduğunu belirlemek gerekir. Büyük olasılıkla, bu bağlamda, birincisi 'hangi amaca yönelmiş olduğu'nu bilmektir. Çünkü nedendir o ve neden de ilkedir, hem sanat üretimlerinde hem de doğa üretimlerinde... Gerçekten de, hekim mantık ya da gözlem yoluyla sağlığın durumunu, mimar evin durumunu saptadıktan sonra, her biri eylemlerinin gerekçelerini ve nedenlerini ve niçin bu yola baş vurmuş olduklarını açıklarlar. Ama doğa yapıtlarında sanat yapıtlarına göre çok daha fazla amaçsallık ve güzellik vardır." (*Hayvanların Organları* I, 1, 639 *b* 11) Doğa nedeni olmayan hiçbir şey yapmaz.

Ama canlı varlıkların gözlemlenmesinden öğrendiği dünya görüşünü kozmoloji ve fiziğe yayan, dünyadaki varlıkların durumunu değerlendirme araçları olan cancılığı ve amaçsallığı bu gözlemde bulan bu doğalcı, bireysel koşulla-

rının değerlendirilmesini de özgünlüğünde bulacaktır. Çünkü iyi bir gözlemci olan Aristoteles ucubeler, yani almaları gereken biçime sahip olamamış varlıklar olduğunu bilir. Tüm erekbilimi tartışmaya açar gibi görünen bu rastlantı nereden geliyor? Aristoteles cevabını veriyor bu sorunun: maddeden. Gerçekten de, biçim maddeyi tam olarak anlatamaz, çünkü her zaman onun içinde bir belirsizlik sınırı bırakan bir yoksunluktur ve biçim, maddenin, onun içinde bulundurduğu zıt olasılıklarla az ya da çok karışmıştır. Bu durum tam bir gereklilikten söz edilemeyen, ama sadece "orada sık sık olup bitenlerin" anlatıldığı ayaltı dünyayı karakterize eder. Dolayısıyla, her şey bütünüyle gerekli değildir, madde biçime direnir, olasılığı ve rastlantıyı getirir bu alana (bkz. *Metafizik* E 2, 1027 *a* 8 ve devamı); yeni-Platoncular bu düşünceyi yinelerken etik bir açıya doğru kaydıracaklar ve Plotinos'ta madde kötülük olacaktır.

VII. Bölüm

RUH VE İŞLEVLERİ

Ruh Üzerine adlı elkitabı önce ruhun niteliğini ve tözünü, "daha sonra onunla ilgili olan ve kimileri ruhun kendisiyle ilgili olan özellikleri irdelemeye çalışır, buna karşılık, ötekiler de onun aracılığıyla hayvana aittirler" (*Ruh Üzerine* I 1, 402 *a* 7). Bu çalışma fikirler tarihinde çok önemlidir, deneycilerin duyum, imgelem, imge çağrışımı, imge-düşünce ilişkisi ve bilginin ampirik kökenleriyle ilgili söyledikleri her şey Aristoteles'ten alınmıştır.

1. Tanım. – Pythagorasçılar, daha sonra Platon, ruhu bedenden ayrı bir gerçeklik yapmışlardır. Aristoteles bu ikileme isyan eder: ona göre, ruh ve beden iki ayrı töz değildir, tek bir tözden ayrılamayan iki unsurdur ve Aristoteles yapıtının birinci kitabını ruhu kendi kendini hareket ettiren bir unsur ya da bir armoni yapan öncüllerinin teorilerini çürütmeye ayırmıştır. Ruh, ruhun dışarıdan gelen ve bedenden ayrı, "ölümsüz ve ebedi" kalan (*Ruh Üzerine* III 5, 430 *a* 23) en yüce unsuru (*Hayvanların Doğuşu* II 3, 736 *b* 28) dışında bir bedenin dışında var olamaz. Aristoteles ruhu "potansi-

yel bir yaşama sahip, yani örgütlü bir bedeni olan doğal bir bedenin ilk etkin ve etkili enerjisi olarak" tanımlar (*a.g.y.*, II I, 412 *a* 27). Bir balta örneği verelim: bir baltanın özünü oluşturan kesici tözüdür; eğer doğal bir cisim olsaydı, bu özün onun ruhu olduğunu söyleyebilirdik ama balta doğal bir cisim değildir, çünkü kendi içinde bir hareket ve hareketsizlik ilkesi barındırmaz; dolayısıyla, ruhun tanımımı belirginleştireceğiz ve "onun biçim anlamında niteliği belirli bir cismin tözü olduğunu" (*a.g.y.*, II 1 412 *b 10*) söyleyeceğiz. Böylece, ruh beden değildir, bir beden içinde bir bedenin biçimidir, bu nedenle, bu bedenin duygularını paylaşır, tıpkı bir biçimin maddesinin duygularını paylaşması gibi; Aristoteles'in Descartesçılığın temel problemlerinden birini oluşturacak olan bu ruh ve beden birliği problemine getirdiği çözüm budur.

2. Ruhun işlevi. – Aristoteles ruha çeşitli işlevler yükler: besleyici işlev, duyumsal işlev, düşünme işlevi; Aristoteles aynı zamanda arzu işlevinden (*a.g.y.*, II 3, 414 *a* 32) ve hareket ettirici işlevden (*a.g.y.*, II 3, 414 *a* 32 ve II 2, 413 *b* 12) söz eder ve bunlar duyumun ikincil sonuçları gibi kabul edilirler, çünkü arzu imgelem gerektirir ve hareket doğurur. Aristoteles bu işlevlere ya da ruhun niteliklerine kimi zaman ruhun bölümleri demiştir; ama açık olan şu ki, bitkisel olmayan bir ruhtan, duyumsal bir ruhtan, kavrayıcı bir ruhtan söz ediliyorsa, burada her yeteneğin daha öncekileri içerdiği ama daha sonrakileri içermesinin gerekmediği bir tür hiyerarşi söz konusudur.

1) *Bitkisel ruh:* Bitkiler sadece bu ruhu taşırlar, ruhun en alt düzeyidir, besini, yiyeceği hareket ettiren odur, daha

önce benzer olmayan şeyleri benzer kılan özümseme sürecinin nedenidir. Amacı cinsin korunmasıdır ve bu nedenle beslenme, ama aynı zamanda da üretim yeteneğidir.

2) *Duyumsal ruh*: Hayvanlarda ve daha önceki ruhta bulunur; insanda da vardır ama insan aynı zamanda kavrayıcı bir ruha da sahiptir.

a) Duyum: Duyum özellikle algılanan objeyle kavrayan öznenin niteliksel bir dönüşümü olarak düşünülmüştür ama Aristoteles bu problemi kendisine beslenmeden söz etme olanağı veren yakın perspektif içine koyar: beslenmede madde özümsenir, oysa, duyumda duyu organları biçimi madde dışında kabul ederler: balmumuna demir ya da altın dışında halkanın damgasının geçmesi. "Duyu için de aynı şey söz konusudur: duyulur olan her şey renk, koku ya da sesin etkisini hisseder ve, bu bağlamda, bu objelerin her biri özel bir şey değildir, şu ya da bu niteliğe sahiptir ve biçimine bağlıdır." (*a.g.y.*, II 12, 424 *a* 17) Duyarlık tek ve eşi olmayan bir yetenektir ama özel organlara bağlı özelleşmiş beş duyuya yayılır. Bununla birlikte, bir "sağduyu" (bkz. *a.g.y.*, III 1) uzmanlaşmış bu beş duyuyu destekler; işlevi hareket ve hareketsizlik, sayı ve birlik, biçim, boyut gibi ortak duyulur unsurları hissetmektir (*a.g.y.*, II 6, 418 *a* 17); "rastlantısal duyulur olanları" algılama konusunda, sözgelimi önümde gördüğüm beyaz obje içinde Diares'in oğlunu tanımamı sağlayan odur; bir başka deyişle, sağduyu, özel duyuların verileri arasında, karşılaştırmaların kısmi oldukları için kendiliklerinden yapamadıkları şeyleri yapar; sonuç olarak, işlevi hisseden özneye duyumunun bilincini vermektir.

b) İmgelem: Duyumun bir tür uzantısıdır ve algılanan obje kaybolduğunda devreye girer, görüntülerin ısrarla git-

memesinden başka bir şey olmayan, düşlerde görülen (*Düşler* II, 459 *a* 23) kesinlikle budur; biz bir duyumun duyumlarını başka bir duyumunkilerle karşılaştırarak görüntüleri denetleyemeyiz, çünkü kan, uyku sırasında algının temel organı olan kalbe basınç yapar. Bellek imgeleme benzetilebilir, çünkü balmumundan bir damga gibi bizde iz bırakan görüntü üretme kapasitesidir.

3) *Kavrayıcı ruh*: Birçok kez belirttiğimiz gibi, Aristoteles felsefesi deneyci bir felsefeydi ama bunu özellikle şimdi doğrulayacağız. Bilindiği gibi, Platon'a göre, öğrenmek, her şeyden önce, eskiden görülen ama daha sonra unutulan bir gerçeği yeniden hatırlamaktır, Sokratik filozofun yöntemi 'mayötik'tir: bu yöntemle, farkında olmadan bildiğimiz gerçeği "doğurtur". Aristoteles'te epistemoloji asla eskatolojiyle desteklenmez; Aristoteles'e göre, bütün bilgiler duyumla başlar ve "algılama eyleminin amacının birey olmasına rağmen duyum da tümeller üstünde etkilidir: sözgelimi, *insan* ve Kallias adlı insan değil. Sonra, bu ilk tümel kavramlar arasında ruhta paylaşılmayan ve gerçekten tümel kavramların yerleşmesine kadar yeni bir yer oluşur: böylelikle, herhangi bir hayvan cinsi, hayvan türüne doğru bir aşamadır ve bu son kavramın kendisi daha yüksek bir kavrama doğru bir aşamadır". (*İkinci Çözümlemeler* II 19, 100 *a* 17) Dolayısıyla, tümel bilgi bireysel algı içinde bir olasılıktır, görüntüler tekrarlanarak ya da birbirlerine eklenerek düşüncenin uygulamaya geçmesini sağlarlar. Çünkü "insanlar için deney bellekten gelir: gerçekten de, aynı şeyle ilgili bir yığın anı sonunda tek bir deneyim oluştururlar" (*Metafizik* A I, 980 *b* 28). Bu nedenle, görüntüler düşüncenin tümü demek değildir, çünkü duyumsal imgelem hayvanlara aittir ama sadece "dü-

şünen hayvanlar birçok görüntüden hareketle tek bir görüntü oluşturabilirler" (*Ruh Üzerine* III II, 434 *a* 8); düşüncenin biçimleri görüntülerde araması gerekir, sadece bilgi ve düşünce yeteneği biçimleri görüntüler içinde düşünür (*a.g.y.*, III 7, 431 *b* 2). Dolayısıyla, duyum ve imgelem idrakın gerecidir.

İşte, Aristoteles psikolojisinin en hassas noktalarından birine geldik: "Madem ki bütün doğada öncelikle her türe gereç oluşturan bir şey bulunuyor (ve türün bütün varlıkları için bir olasılıktır bu) ve daha sonrasında bunların tümünü ürettiğinden (sözgelimi, kendi gerecine göre sanatın durumu) neden ve etken olan bir şey bulunuyor, ruhta da bu farklılıkların bulunması gerekir. Gerçekten de, bu bağlamda, bir yanda kavranabilir her şey olmasıyla maddeye benzeyen idrak ve öte yanda bunların tümünü ürettiğinden, ışığa benzer bir durum olduğundan idrak (etkili nedene benzeyen) vardır: çünkü, bir anlamda, ışık da renkleri güce, etkin renklere dönüştürür. Ve ayrı, nüfuz edilemeyen ve karışık olmayan da bu idraktır ve özü bir eylemdir onun; çünkü etken her zaman edilgen olana üstündür ve maddenin ilkesidir." (*a.g.y.*, III 5, 430 *a* 10). Dolayısıyla Aristoteles'e göre iki tür idrak vardır: "edilgin idrak" (*a.g.y.*, 430 *a* 24) ve yorumcuların "etkin idrak" dedikleri, Aristoteles'in kullanmadığı ama düşüncesini yansıtan idrak. Edilgin idrak duyumda ve görüntüde kavranabilir olanları alan bir yer gibidir; bunlara katılır ve bunları edilgin kalır, kavranabilir olanları güncelleştiren etkin idrak olmadan hiçbir şey düşünemez ve, dolayısıyla, bir anlamda bunları oluşturur, görünür olanı gösteren ışıktır.

Şimdi, Aristoteles'in bu etkin idrakı nitelemek amacıyla kullandığı sıfatlara bakarsak, bütün yorumcuların sordukları sorularla karşı karşıya kalırız: bize bu idrakın bedenden ayrı

ya da ayrılabilir,[1] nüfuz edilemez, karışık olmayan (*a.g.y.*), ölümsüz, ebedi (*a.g.y.*, 430 *a* 22) olduğu, dışarıdan geldiği ve dölüte girdiği (*Hayvanların Doğuşu* II 3, 736 *a* 28) söylenmiştir. Dolayısıyla, bu idrak insanüstü gibidir.

İçlerinde Aphrodisiaslı İskender, İbn Rüşd, daha sonra J. Zabarella'nın da bulunduğu birçok yorumcu[2] bu etkin idrakta insandaki kutsal idrakı bulmuşlardır; Aristoteles'in metinleri böyle bir yorumu kesin biçimde doğrulayamaz ama, şunu kesinlikle belirtmek gerekir ki, nasıl bir eleştiri getirilirse getirilsin, bu yorumun kesinlikle mümkün olduğunu düşünmek son derece heyecan verici bir olgudur. Gerçekten de, Aristoteles'e göre, bu idrak, ebedinin bozulabilir olandan ayrı olması gibi ayrı olabilir (*Ruh Üzerine* II 2, 413 *b* 28); insanda var olmasına rağmen, bu idrakın eylemi tam anlamıyla ona ait değildir; hiç kuşkusuz, Tanrı olan katıksız eylem sadece kendisini düşünür ama bu aynı zamanda sadece kendisi aracılığıyla düşündüğü anlamına gelir. Dolayısıyla, Aristoteles'in Tanrı olan kendinde Bireyde var olan bireyin düşüncesini sergilediğini bir kez daha görüyoruz; duyum alanında birey tümelin önünde gider ama bu tümel ebedi, ölümsüz ve Tanrı olan katıksız Eylem gibi bir eylemle güncelleştirilmelidir. Ebedinin cismani olanı güncelleştirmesi tüm bireysel tözlerin sadece dünyada var olmadığının, kendi temsillerinden onu var eden şeye açılmasının işareti değil midir?

1) Ayrıca bkz. *Metafizik* Δ 3, 1070 *a* 26.

2) *Ruh Üzerine*'nin yorumcuların farklı yorumlarının titiz bir incelemesi Fransızca olarak G. Rodier'nin açıklamalarıyla (2 cilt, Paris 1900) ve İngilizce olarak R. D. Hicks'in açıklamalarıyla (Cambridge, 1907) sergilenmiştir. Bkz. O. Hamelin, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs* (E. Barbotin'in giriş yazısıyla, Paris, 1953).

VIII. Bölüm

İLK FELSEFE

İşte, Aristoteles düşüncesinin merkezine ulaştık: bu dar kapsamlı çalışma içinde konuya yenilikler getirdiğimizi, eksik ve kendi iç zorlukları olan yapıtlar bağlamında tam bir tutarlılık sağladığımızı iddia edemeyiz, ama, bu ilk felsefenin sergilenmesine bağlı olarak, sistemin farklı bölümlerinin irdelenmesinde bazı sonuçlar önerdik.

1. Varlık. – *Metafizik*'in A kitabı ünlü bir saptamayla açılır: "Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler." Ama, Aristoteles'e göre, birçok bilme çeşidi vardır, ancak en önemli bilim, bağlı bilimlerin en üstünde yer alan bilim, her şeyin hangi amaca yönelik olarak üretilmiş olduğunu bilen bilimdir: her varlıkta kendi iyiliği olan bir amaç ve genel olarak Doğanın bütünlüğü içinde egemen olan İyi (*Metafizik*, A 2, 982 *b* 5). Matematik, içinde bulundukları maddenin hareketsiz ve birbirlerinden ayrılmayan varlıklarını irdeler, fizik ise birbirlerinden ayrı ama hareketli varlıkları irdeler, ilk felsefe ya da Aristoteles yorumcularının deyi-

şiyle Metafizik, "Varlığı varlık olarak ve esasen ona ait olan nitelikleri irdeleyen bilimdir" (*Metafizik* Γ 1, 1003 *a* 20). Bu açık seçik ortadadır ama Aristoteles'in var olma olarak Varlık'tan ne anladığını öğrenmek söz konusu olduğunda zorluk başlar.

Aristoteles'in metinlerinin "Varlık" sözcüğünün iki anlamını verdiğini söyleyebiliriz:

a) Aristoteles şöyle diyor: "Varlığın birçok anlamı vardır ama tek bir terime, belirli bir niteliğe göre görelidir bu her zaman. Basit bir eşadlılık değildir bu, ama nasıl falanca şey onu kapsadığı, filanca şey de üretmiş olduğu için (...) bir başka şey sağlığın işareti olduğundan ve, nihayet, bir şey de onu kabul edebilmiş olduğundan [...] sağlıklı olan her şey sağlıkla ilgiliyse, Varlığın da birçok anlamı vardır ama her anlamda her adlandırma tek bir ilkeye göre yapılır." (*Metafizik* Γ 2, başlangıç) Buna göre, Varlığın bir tümel, bir tür olduğu anlaşılmamalıdır [Aristoteles *Metafizik*'te (B 3, 998 *b* 22) bu düşünceyi açık seçik biçimde reddeder] ama Varlık analojik bir tümeldir, bütün kategorilerin dışına çıkar, bununla birlikte, bütün kategoriler içinde farklı ama benzer biçimde bulunur. Böylece, *tıbbi* terimi hem mantık hem bisturi alanı içinde yer alır, "çünkü biri tıp biliminden gelir, öbürü bu bilime yararlıdır" [...]. Aynı şekilde, var olan her şeye de Varlık denir: var olan her şeye varlık denir çünkü vardır, var olma olarak varlıktır, duygudur ya da bir durumdur, araçtır, harekettir ya da bu türden bir şeydir. Ve var olan her şey tek ve ortak bir kavramla ilişkilendirilebildiğinden Varlığın zıtlıklarından her biri Varlığın ilk farklılıklarına, zıtlıklarına indirgenebilir: bunlara varlığın ilk farklılıkları gibi bakılabilir, bu bağlamda, çokluk ve bir-

lik, benzerlik ve ayrılık ya da başka farklılıklar söz konusu olabilir: derinleştirilmiş gibi görebileceğimiz sorundur bu. Ayrıca, var olanın Varlığa ya da Tekliğe indirgenmesi o kadar önemli değildir: gerçekten de, Varlık ve Birlik benzer değil farklı olsalar da en azından karşılıklıdırlar, çünkü bir anlamda Teklik aynı zamanda Varlık'tır ve Varlık da "Bir"dir (*Metafizik* K 3, 1061 *a* 5). Böylece, bu metinlere göre, Varlık bir niteleme benzerliğidir, varlıkların bir Varlığı vardır çünkü bütün varlıklar Varlığın herhangi bir biçimidir.

b) Metafizik'in temeli kitap Λ'de, Aristoteles, Varlık'tan başka bir biçimde söz eder. Burada, metafizik, öteki cins tözlerle hiçbir ortak ilkesi olmayan hareketsiz tözün bilimi gibi tanımlanmıştır (1, 1069 *b* 1); bu hareketsiz, ebedi, bölünmez, uzamsız töz, ebedi eylemi her türlü hareketi doğuran ilk hareket ettiricidir. Ama *Fizik*'te ilk hareket ettirici temasla hareket ederken, burada bu hareketsiz töz "duyulur varlıklardan ayrı" olarak verilmiştir (7, 1073 *a* 4). Bu hareketsiz töz katıksız eylemdir, çünkü eylem güçten önce gelir (*Metafizik* Θ 8), maddesiz biçimdir ve mükemmellik düşüncesinin çekiciliğiyle her şeyi hareket ettirir, çünkü "her şeyin amacı son tahlilde sevgidir" (7, 1072 *b* 3). Dolayısıyla, Aristotelesçi erekçilik ve ontoloji teolojiye açılır: "Gökyüzü ve doğa böyle bir ilkeye asılmışlardır. Ve bu ilke bize kısa süreliğine verilmiş olan en mükemmel yaşama benzeyen bir yaşamdır [...]. Dolayısıyla, sadece anlık olarak yaşayabildiğimiz bu zevkleri Tanrı sürekli yaşar ve bu da hayranlık uyandıran bir özelliktir; ve bu zevkleri daha yoğun biçimde yaşaması da daha büyük hayranlık uyandırır. Onun özelliği budur. Ve yaşam Tanrı'ya aittir çünkü anlama etkinliği Yaşam'dır ve Tanrı bu etkinliğin kendisidir; ve Tanrı'nın ken-

disinde var olan eylem mükemmel ve ebedi bir yaşamdır. Biz Tanrı'yı mükemmel ebedi bir varlık olarak da adlandırırız; yaşam ve kesintisizlik ve ebedilik Tanrı'ya aittir ve Tanrı da budur zaten." (7, 1072 *b* 14-30) İlahi kavrayış mükemmel olduğundan kendisinden başka bir şey düşünemez, dolayısıyla düşüncesi düşüncenin düşüncesidir (9, 1074 *b* 35). Dünyanın düzenine gelince, bütünün uyumuna yönelmiştir o adeta: "Her şey belli bir biçimde bütün olarak düzenlenmiştir ama aynı tarzda düzenlenmemişlerdir (balıklar, kuşlar, bitkiler); ve nesneler de birinin öbürüyle hiçbir ilişkisi olmayacak biçimde düzenlenmemiştir, karşılıklı ilişki içindedir bunlar: çünkü tümü tek bir amaca yönelik olarak düzenlenmişlerdir." (10, 1075 *a* 17)

Dolayısıyla, biraz önce Varlığın varlıkların Varlığı olduğunu anlatan metinler vardı önümüzde, şimdi ise Varlığın başka hiçbir varlığa benzemediğini belirten metinlerle karşılaşıyoruz. Jaeger[1] bu iki kavramın Aristoteles düşüncesinin gelişmesinin farklı dönemlerine denk düştüğünü söylemiştir: ikinci anlayış Platonculuğun etkisindeyken birinci tavır daha geç döneme özgüdür. Bunu karşılık, Hamelin, bu iki görüş açısını uyumlu hale getirir: "Bütün varlıklarda Varlıktan bir parça vardır. Ama Varlıkla ilgili olarak sahip oldukları özellik Varlığın kavramsal da olsa bir parçası değildir. Her biri kendi nitelikleriyle ya da öteki varlıklarla ilişki benzerliği içindedirler ve varlık kendi nitelikleriyle varlık olarak bir ilişki içindedir. Bütün varlıklar içinde kendisini yeniden bulan Varlığın evrensel olduğu söylenebilirse, özel bir tümellik türü içindedir o: tümeldir çünkü ilktir ve analojinin te-

1) W. Jaeger, *a.g.y.*, İng. çev., s. 218.

melidir. Var olma olarak varlık ilk olduğundan bir tiptir, öteki varlıklar tarafından taklit edilir. Her biri kendini ona göre düzenler. Ama onların hepsinden ayrıdır ve bu mantıksal değil gerçektir; ve ilk felsefenin gerçek adı da Teolojidir (E 1, 1026 *a* 18)."[2]

2. *Ousia.* – Sonuç olarak, Aristoteles problemini askıya alabilir ve bir adım daha atabiliriz: "Sürekli askıda kalan problem: Varlık nedir sorusu Töz nedir sorusuyla eşanlamlıdır [...] Araştırmamızın temel, ilk, neredeyse biricik amacı bu anlamda varlığın niteliğidir." (*Metafizik* Z 1, 1028 *b* 3) Dolayısıyla, Varlık nedir, töz nedir'dir; oysa, Bonitz "töz", *ousia* sözcüğünün farklı anlamlarını kendisine özgü bilgece ve kesin bir tavırla sınıflandırdığında, bu sözcüğün bütün anlamlarını aramanın Aristoteles felsefesini sergilemek anlamına geldiğini belirtir (*Index*, 544 *a* 49). Aristoteles'e göre, '*ousia*'nın birçok anlamı vardır ve bunlardan dördü temeldir (*Metafizik* Z 3). *Ousia* her şeyden önce öznedir, yani kendi dışındaki her şeyi açıklayan ve kendisi başka hiçbir şeyle açıklanmayan şeydir, dolayısıyla, hiçbir zaman bir öznenin yüklemi değildir, ama geri kalan her şey ona bağlı olarak yüklemdir, "töz bilhassa kesinlikle ayrılabilir özelliklere sahip gibidir ve bireysel bir özellik gibidir" (*a.g.y.*, 1029 *a* 28), maddenin ve biçimin biçimi ve içeriğidir. *Ousia*, ayrıca, bir şeyin tanımında belirtilen özdür ve her varlığın özüdür, bu nedenle, kendinden varlık denir ona; dolayısıyla, bir varlığın '*ousia*'sını tanımlamak için rastlantıyı dikkate almak gerekmez, "gerçekten de, sen olmak müzisyen olmak demek

2) Hamelin, *a.g.y.*, s. 405.

değildir, çünkü sen aracılığıyla müzisyen değilsin sen; dolayısıyla, öz sen aracılığıyla sen olansın". (*Metafizik* 4, 1029 *b* 15) Böylece, sadece '*ousia*'nın tanımı vardır (*a.g.y.*, 5, 1031 *a* 1). Dolayısıyla, her varlık özünden farklı değildir kesinlikle, özünden ayrılamaz ve "tanım olarak bir şeyin özü her şeyin özü anlamına gelir" (*a.g.y.*, 6, 1031 *a* 17). Böylece, "genel olarak insan, genel olarak at ve tümel yüklem bağlamında birey çokluğu olarak ifade edilen bu türden öteki terimler töz değildirler, belirli bir biçimin ve tümel olarak belirli bir maddenin belirli bir bileşimidir; ama son tikel maddeyle birlikte, bireyle ilgili olarak Sokrates vardır; ve aynı şekilde tüm öteki durumlardadır". (*a.g.y.*, 10 1035 *b* 28). Kısacası, bilindiği gibi, bilim genel, yaşam tikeldir. Dolayısıyla, tümeller töz değildirler ve Aristoteles de Platon'u bunların tersini söylemiş olmakla eleştirir (*Metafizik* Z 14).

Oysa, her bireysel töz doğumlu ve ölümlü bir bireşimdir, bu nedenle de duyulur tözlerin ne tanımı ne de kanıtlanması vardır, çünkü "bu tözlerin bir maddesi vardır ve bu maddenin niteliği olabilmek olmak ve olmamaktır; ve bu nedenle bunların duyulur tözler içinde bulunanları bozulabilirler". (*a.g.y.*, 15 1039 *b* 30) Dolayısıyla, *ousia* duyulur şeylerden ayrı olarak vardır, bir ilke ve nedendir, *ousia* biçimdir: "Niçini araştırmak nedeni araştırmaktır ve bu neden biçimdir; madde, buna göre, belirli bir şeydir ve töz de budur." (*a.g.y.*, 17, 1041 *b* 8) Dolayısıyla, *ousia* kesin nedendir; eylem ve dolayısıyla *ousia* katıksız eylemdir, Tanrı olan duyulur nedenlerden ayrı, hareketsiz, ebedi tözdür.

Böylece, birey, bir yandan tek gerçektir ama madde nedeniyle tanımlanamaz, bununla birlikte, özüyle, '*ousia*'sıyla tözleştirilmiş bir tözdür; öte yandan, kendinde Töz tözleşti-

ricidir, çünkü katıksız eylemdir ama ayrı bir gerçekliktir. Birçokları gibi G. Rodier de Aristotelesçiliğin bu güçlüğüne işaret etmiş ve onu çok kesin biçimde aydınlatmıştır: "Niçin birey bilimi olmadığını hatırlamak gerekir. Bireysel olduğu için değil; onda olasılıklar bulunduğu için. İçlerindeki tüm olasılıkların dışlandığı bireysel şeyler bulunsaydı, bilim konusu olurlardı bunlar. Gerçekten de, vardır bunlardan: yıldızlardır bunlar, aynı şekilde, belki tek mutlak bireysellik olan ve olasılığa hiç yer vermeyen yüce töz. Ama duyulur şeyler, en azından ayaltı dünyasını oluşturanlar konusunda aynı şey söylenemez. Burada bireyin bilimi yoktur, çünkü duyulur bireyde özel biçime eklenen karakterlerin tümü beklenmedik ve rastlantısaldır; öyle ki, orada bilimsel olarak yer alabilecek son özne cinstir [...]. Dünyada sadece tek bir gerçek birey vardır, tek bir eksiksiz töz vardır: katıksız eylem. Oluşa tabi olan şeyler gitgide bireyselleşirler ve bunun nedeni özellikle oluşlarının kendilerinde olasılık olarak bulunan belirlemeleri gerçekleştirmesi ve oluştukları maddenin de bunlar gerçekleşirlerken tükenmesi ve giderek yok olmasıdır. Ama bunların mutlak bir bireyselliğe ulaşabilmeleri için içlerinde bu maddeden hiçbir iz bulunmaması ve dolayısıyla hiçbir oluş olmaması gerekir."[3]

Böylece, *ousia*, tanınmayan bireysellikler ve niteleme analojisinin varlığı olan yüce '*ousia*'nın ayrılmış gerçekliği arasında bölünmüştür. Aristoteles de bu güçlüğe işaret etmiştir: "Bütün bilimlerin konularının tümel olduğu önermesi ise, şimdiye kadar belirttiklerimiz içinde bizim için en

3) G. Rodier, Quelques remarques sur la conception Aristotélicienne de la substance, *Etudes de philosophie grecque*, Paris, 1926, s. 174-175 içinde.

büyük zorluğu oluşturan önermedir; bu önermenin sonucu, varlıkların ilkelerinin tümeller olmasının ve ayrı tözler olmamasının gerekli olduğudur. Bununla birlikte, başka bir anlamda doğru olmasa da, bir anlamda doğrudur. Gerçekten de, bilim ve *bilmek* sözcüğünün iki anlamı vardır: gücül olarak bilim ve gerçek olarak bilim. Madde olarak güç tümel ve belirsiz olduğundan tümel ve belirsiz olanla ilişkilidir, ama gerçek olarak bilim belirli olduğundan belirli bir konuyla ilişkilidir; tanımlanmış bir şey olduğundan tanımlanmış bir şeyle ilişkilidir." (*Metafizik* M 10, 1087 *a* 10) Bilim tümelle ilişkili olduğunda, dolayısıyla gücüldür, bireyle ilişkili olduğunda etkindir ve amacı sadece var olan bireydir, bu nedenle "bilim bir anlamda tümeldir, bir anlamda değildir". (*a.g.y.*, 1087 *a* 25)

Gilson'un çok güzel işaret ettiği gibi: "Aristoteles ontolojisi iki zıt eğilim arasında gidip gelir; gerçeği somut bireysellik içine oturtan spontan eğilim ve onu bireylerin çoğulluğuna rağmen kendisiyle her zaman özdeş olan bir özün kavranılabilir istikrarına çekmek isteyen, Platon'dan miras kalan eğilim."[4]

İşte, Aristoteles düşüncesinin temeline ulaşmış oluyoruz; Joseph Owens'ın ünlü yapıtı *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*'te sorduğu sorular bizim önermek istediğimiz sonucu belirleme olanağı verirler: "Aristoteles için tümel ve gerçek eşanlamlı mıdır? Ya da zıt mıdırlar birbirlerine? Bir şey daha tümel olduğunda daha mı gerçektir? Ya da, tersine, en evrensel, en soyut, dolayısıyla en az gerçek olsa da, tümellik bir soyutlamayı gerekli kılar mı? Tek

4) E. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris, 1948, s. 56.

kelimeyle, İlk Felsefede bir soyutlama var mıdır? Zeller ve Hamelin gibi yazarların düşüncelerinden geldiği şekliyle bu soruların arkasında biçim ve bireyin daha temel bir ilişkisi vardır. Aristotelesçi biçim nitelik olarak bireysel midir yoksa bireyselleşmesi için madde olarak ek bir ilke mi gereklidir? Biçim çok kolay bir biçimde bir tümellik ilkesi gibi düşünülebilir. Aynı zamanda bireysellik ilkesi midir? Eğer aynı zamanda her ikisiyse, o zaman, tümel ve birey sadece duyular üstünde değil, aynı zamanda bütün varlıklarda çakışmalıdır. Tümellik daha büyük olacaktır, gerçeklik ve varlık düzeyi daha yüksek olacaktır. Ama duyulur şeylerdeki farklılaşma ilkesi olarak biçimi kavrama zorlukları açık seçik gibi görünüyor. Dolayısıyla, maddenin farklılık ilkesi olması gerekiyorsa, tümelin soyut olması gerekecektir. Tümellik ne kadar büyük olursa, varlık gerçeklik ve düzeyi o kadar az olacaktır. Dolayısıyla, sorun Aristotelesçi biçimin niteliğinin ve tümel ve bireyselle ilişkilerinin çevresinde dolaşacaktır."[5]

Öte yandan, bu felsefe bağlamında biraz da *töz* ya da *öz* kavramı üstünde duralım. Joseph Owens bu alanda bu kavramla ilgili olarak *töz* ya da *öz* kavramının yerine *varlık* ve *yokluk*u getiriyor. Owens töz kavramının İngilizce *Entity* (mevcudiyet) sözcüğüyle karşılanmasını öneriyor. Dolayısıyla, bir anlamda, varlık ve yokluk (Aristoteles'e göre, "yoksunluğun tözü zıt tözdür, sağlığın tözü olması gibi", *Metafizik* Z 7, 1032 *b* 3) ousia özellikleri taşırlar.

Şimdi, şunu söyleyebiliriz büyük olasılıkla: Aristoteles felsefesi tümelleri, varlıkların niteliklerini ve (biçim-eylem-öz

5) Joseph Owens, *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 2. bas. 1957, s. 22-23.

onları bireyler ve kavrayışlar olarak hareket ettirdiğinden) bir varlık niteliği olan bireyleri incelerken, bireyin, kendisini ayrı olduğu varlığa bağlayan şeyle töz olduğunu bütünüyle göstermiştir. Var olma olarak Varlık olmayan mevcudiyettir ve bu özelliğiyle ayrılmış bir '*ousia*'dır; birey kendisini Varlık olmayı istemeye iten var olmanın olmaması yüzünden tözdür, mevcut olan bir yokluktur. Varlık tekil, bireyler çoğuldur, varoluşları bir tür değildir, çünkü farklılıkların türü yoktur, varlıkları kesinlikle türsüzlük ve tümelsizliktir, varlıkları onların *bu*sudur, herkesin *bu*su bütün öteki *bu*lardan farklıdır, bir *bu* başka bir şeyde bulunmaz kesinlikle ve, bununla birlikte, onların her birinin genellemeyle değil, analoji yoluyla o olduğunu söyleyebiliriz. Her bireyin Varlığı vardır ama onu farklılaştıran, kendisini temsil eden eylem olan özüdür ve bu öz olmasa olduğu olamazdı; onu farklılaştıran aynı zamanda var olma olarak Varlık bağlamındaki eksikliğidir. G. Rodier şöyle der: "Eksiksiz varlık tözdür ve varlığı ifade edilen başka şeylerin tümü, cinsleri gibi tözün içinde değildirler."[6] Var olma olarak varlıktan bireylere *ousia* ontolojik ayrılık içinde gelişir, hem hareket eden içkinliktir hem de eksik olan aşkınlık; bu nedenle, Aristoteles'te yoksunluk hareketin ilkelerinden biridir ve arzu edilen hareket edendir.

Ousia aracılığıyla varlıklar Varlığa teğettirler, bu nedenle, eylemi zevk olan hareketsiz Tözün bu mükemmel yaşamı bize sadece kısa bir anını yaşamak üzere verilmiştir.

Dolayısıyla, Aubenque'la birlikte biz de bir "hareket metafiziği"nin içinde bulunduğumuzu söyleyebiliriz. Hareket,

6) G. Rodier, *a.g.y.*, s. 169.

varlığı kendisinden ayırarak içine olumsuzluğu sokan şeydir, ama varlık da yitirdiği birliğini onun aracılığıyla yeniden bulmaya çalışır: "Bölünmenin temeli aynı zamanda onu düzelten şeydir."[7] Hareket varlıkları Tanrı'dan uzaklaştırır ama aynı zamanda ona yaklaşmak için insanların elindeki tek çözümdür: "Tanrı her şeyden önce hareketsizliğiyle tanımlansa da, tuhaf bir biçimde, Tanrı'ya en yakın olanlar hareketsiz olamayan varlıklardır."[8] Dolayısıyla, dünyanın hareketi hem güçsüz hem sürekli olarak yeniden doğan bir çabadır ve dünya bu çabayla hareketliliğini düzeltmeye ve ilahi olana yaklaşmaya çalışır. Böylece, ölümlü varlıklar zamanın dışına kaçmadan, zaman aracılığıyla ve zaman içinde zamansallığın yıkıcı etkilerinden kaçabilirler. Dolayısıyla, hareket "var olanı bozandır" (*Fizik* IV 12, 221 *b* 3) ama zaman "insan düşüncesinin ve eyleminin iyi niyetli yardımcısıdır". (*Nikomakhos'a Etik* I 7, 1098 *a* 24) Dolayısıyla: "Bize, insan olduğumuz ve ölümlü olduğumuz bahanesiyle ölümsüz şeylerden vazgeçmeyi, sadece insani şeyleri düşünmemiz gerektiğini söyleyenleri dinlememek gerekir. Ama olasılık ölçüsünde kendimizi ölümsüzleştirmemiz gerekir." (*Nikomakhos'a Etik* X 7, 1177 *b* 33) Aubenque'ın dediği gibi: "İnsan eyleminin belirsizliği ilahi eylemin mükemmelliğini taklit eder."[9]

7) P. Aubenque, *Le problème de l'Etre chez Aristote*, s. 489.
8) A.g.y.
9) A.g.y., s. 505.

IX. Bölüm

ETİK

Etik, öteki bilimlerden, birincil ilkelerden hareket etmemesiyle değil, tersine, oraya varmaya çalışmasıyla ayrılır; bu nedenle, fikirleri ve tartışmaları inceleyen ve özellikleyetkili kimselerin gerçekleştirdiği hiçbir deney biçimini ihmal etmeyen diyalektiğe bağlıdır. Dolayısıyla, erdemi aramak için aslında erdemli olmak gerekir.

Pratiğin mutluluk arayışı olduğu konusunda bütün insanlar hemfikirdir ama bu sözcüğün arkasına koyulabilecek şeyi bilme gerekliliğinin gelmesiyle birlikte fikirler değişir ve aynı bireyde fikirler koşullara göre değişir. Basit bir araç olmayan ama bir amaç olan İyilik nedir o halde? Platon gibi insanıngiremeyeceği yerlerde kaybolacağımıza, insanın kendisini irdeleyelim. Flütçü için, heykelci için, bütün zanaatçılar için İyi, bunların işlevlerini yerine getirdikleri mükemmellikle ilişkilidir (*Nikomakhos'a Etik* I 6, 1097 *b* 25). İnsanın iyiliği de insani etkinliklerin doğru biçimde uygulanmasıyla ilişkilidir. Bu etkinlik nedir o halde? İnsanı öteki canlılardan ayıran rasyonel ruhudur, dolayısıyla, İyilik bu

aklın belli bir etkinlik biçiminde yatar, böylece, "insan için İyilik ruhun erdemle belli bir uyumuyla ilişkilidir ve erdemlerin çokluğu durumunda da bunlardan en iyisi ve en mükemmeliyle, uyumla ilişkilidir" (*a.g.y.*, 6, 1098 *a* 15). Dolayısıyla, sorun erdemin ne olduğunu bilmektir.

1. Erdem. – Ruhun durumları: tutku, yetenek, davranış biçimi. Erdem bir tutku olamaz çünkü öfke ya da korkunun erdem olamayacaklarını yeterince biliyoruz, yetenek de olamaz çünkü yetenek İyiliğin hizmetinde olacağı gibi Kötülüğün hizmetinde de olabilir; dolayısıyla, erdem ancak bir davranış biçimi olabilir (II 4, 1106 *a* 11). Ama her davranış biçimi erdem değildir. Erdem bilinçli bir karar sonucu ortaya çıkan davranış biçimidir, çünkü insan düşüncesi doğada etkili olduğunu gördüğümüz nedenlerin yanında gerçek bir neden olabilir. Dolayısıyla, erdemden söz edebilmek için etkili olan kişinin belli bir davranış içinde olması gerekir, "öncelikle ne yaptığını bilmesi gerekir; eylemini özgürce tercih etmesi gerekir ve eyleminin amacına göre seçmesi gerekir; üçüncüsü, davranışlarında kararlı ve metin olmalıdır". (*a.g.y.*, II 3, 1105 *a* 30) Ama bir eylemin doğru olabilmesi için ondan çıkaracak ve ona ekleyecek bir şey olmaması gerekir; dolayısıyla, her aklı başında insan aşırılıktan ve eksiklikten kaçar, orta yolu arar ve onu tercih eder, bu orta yol amaçlarla, nesnelerle değil, bizimle ilişkilidir. "Bizimle ilişkili orta yol"dan anlamamız gereken sözgelimi şu olabilir: 10 'mine'lik bir yiyeceğin iyi bir tayın ve 2 'mine'lik yiyeceğin de zayıf bir tayın olduğu düşünülmemelidir ve bundan şöyle bir sonuç çıkarılabilir: 10 + 2 / 2 = her atlete 6 'mine'lik tayın; kimilerine göre fazla, kimilerine göre

çok azdır bu. Dolayısıyla, erdem "bilinçli bir davranış biçimidir, bize özgü bir orta yoldur, ihtiyatlı bir insanın rasyonel kararıdır" (II 6, 1106 *b* 36). Dolayısıyla, erdem, değeri itibarıyla, mükemmellikte bir uçtur ama özü itibarıyla iki kötülük, aşırılık ve yokluk arasında (II, 9, 1109 *a* 20) bir orta yoldur (II 6, 1107 *a* 6).

Dolayısıyla, erdemler isteğe bağlı eylemlerdir. Bir eylem zorlayıcı bir dış etken aracılığıyla empoze edildiğinden isteğe bağlı olmayabilir; ama cehaletin irade dışı eylemlerin kaynağı olduğu söylenebilir mi? Yanlış davrananlar ne yapacaklarını bilmeyenlerdir ama bu nedenle eylemlerinin irade dışı olduğu sonucu çıkmaz bundan ve Aristoteles burada "hiç kimsenin kendi isteğiyle kötü olamayacağını" (III 7, 1113 *b* 15) söyleyen Sokrates'le ters düşer. İyi ya da erdemli eylemler gerçekleştirmek bizim elimizdeyse eğer, erdemli ya da kötü olmak da bize bağlıdır ve, dolayısıyla, bu gerçekten kötülüğün mahkûm edilebilmesidir (III 1-8). Dolayısıyla, gerçekten ve kendi içinde mantığı olan şeyi ve öte yandan da bir babaya itaat eder gibi itaat edilmemesi gereken şeyi ayırt etmek gerekir; bu tespitler doğrultusunda büyük ölçüde deney ve zaman gerektiren eğitimin ürünü olan entelektüel erdemleri ve alışkanlığın ürünü olan etik erdemleri saptamamız gerekir (I 13, 1103 *a* 3-10).

2. Etik erdemler. – Daha önce gördüğümüz gibi, Aristoteles bitkisel, duyumsal ve mantıklı bir ruh ayırt ediyor; duyumsal ruh, efendileri ya da köleleri olabileceğimiz duyum ve arzunun temelidir. Aristoteles karaktere ya da göreneklere bağlı ve zevk ya da sıkıntıyla ilişkili erdemlere "etik erdemler" diyor; bunları anlatmak için düşünceler geliști-

riyor (III 9-V ve VIII ve IX) ama, Robin'in dediği gibi, "öte yandan da gelenek, görenek ve karakterlerle ilgili erdemlerinin cinsinin içeriğini analiz etmek söz konusu olduğunda Aristoteles'in bunların kesin ve kendisinin geliştirdiği ilkelere göre, yani tutkular ve eylemlerle ilişkili olarak sınıflandırmasını yapma konusuyla ne kadar az meşgul olduğunu, çeşitli yerlerde orta yol öğretisini doğrulamakla yetindiğini görünce şaşırmadan da yapamıyoruz".[1]

Cesaret, korku ve gözüpeklik arasında orta yoldur (III 119-12); *itidal*, ölçüsüzlük ve duyarsızlık arasında bir orta yoldur (III 13); *hoşgörü*, öfke ve vurdumduymazlık arasında bir orta yoldur (IV 11). *Cömertlik*, savurganlık ve cimrilik arasında bir orta yoldur (IV 1-3); *gösteriş*, zevksizlik ve cimrilik arasında bir orta yoldur (II 4-6), *yücegönüllülük*, kibir ve alçakgönüllülük arasında bir orta yoldur (IV 4-9); hırs ve hırssızlık arasında *adı konmamış bir erdem* vardır (IV 10). *Samimiyet*, palavracılık ve kendini aşağılama arasında bir orta yoldur (IV 13); *Neşe* (IV 14), komiklik ve kabalık arasında bir orta yoldur, *kibarlık*, bayağılık ve kavgacılık arasında bir orta yoldur (IV 12). *Temkinli olma* (IV 15), çekingenlik ve küstahlık arasında bir orta yoldur; *haklı isyan*, kıskançlık ve saldırganlık arasında bir orta yoldur (II 7, 1108 *b* 1).

3. Adalet. – *Nikomakhos'a Etik*'in V. kitabı tamamen bu konuya ayrılmıştır. Adalet "insanları doğru eylemlere yönelten ve onların doğru eylemlerde bulunmalarını ve doğru şeyler istemelerini sağlayan bir davranış biçimidir". (V 1, 1129 *a* 7) Ama *adalet* sözcüğünün birçok anlamı vardır:

1) L. Robin, *Aristote*, s. 235.

adalet yasalara uymaktır ve bu durumda tümel bir adalettir ya da iyiliklerin paylaşılması ve değiş-tokuşudur ve bu durumda da tikel bir adalet söz konusudur. Bu bağlamda, Aristoteles'e göre üç tür adalet vardır: *a)* Dağıtıcı adalet: bu tür adalet insanlar arasında her şeyi liyakatlerine göre paylaştırır; Ross ve Robin'in belirttikleri gibi, bu bağlamda, Aristoteles'in zihninde Yunanlarda yaygın olan bir alışkanlık ve uygulama vardır: sosyal bir pay dağılımı (sözgelimi, bir koloninin kurulması sırasında) ya da kamusal görevlerin dağılımı; mali yükümlülüklerin dağılımı söz konusu değildir burada kesinlikle. *b)* Telafi edici adalet ya da düzeltme: ticareti düzenleyen adalet bu adalettir; burada kişilerin liyakatini belirlemek söz konusu değildir artık: bir yargıç iyi bir adamın kötü bir adama haksızlık yapıp yapmadığını sormamalıdır, tarafları eşit görmek ve yapılan haksızlığı ortadan kaldırmak zorundadır; ve yargıç, bu bağlamda, ortaya çıkan zararları ve suçun kasıtlı olarak işlenip işlenmediğini dikkate almalıdır. *c)* Ticaret adaleti: ticari ilişkileri yönlendirir ve paraya dayanır; bir iş günü mutlaka başka bir iş gününe eşdeğer değildir ve para eşit bölüştürme aracı değildir.

Adaletin de bir orta yolu vardır çünkü adaletsizlik hem aşırılık hem noksanlıktır, bir tarafa fazla gelmesi, öbür tarafta noksan olması demektir. Ama Aristoteles'in erdem tanımına ulaşma çabası içinde en önemli unsur pozitif adalet ve doğal adalet ilişkileri incelemesidir (V 10, 1134 *b* 18 ve devamı). Doğal adalet her yerde aynı gücü gösteren adalettir ve şu ya da bu düşünceye bağlı değildir, pozitif adalet şu ya da bu ülkede geçerli adalettir. Sofistlere göre doğal adalet yoktur, çünkü doğal olan hareketsizdir, oysa, adalet esas olarak göreli ve değişkendir. Aristoteles'e göre ise hukuk kural-

ları doğaya dayanmaz, insan iradesine dayanır ve bunlar her yerde aynı değildir, çünkü yönetim biçimi her yerde aynı değildir, bununla birlikte, her yerde en iyi olduğu düşünülen tek bir yönetim biçimi vardır (*a.g.y.*, 1135 *a* 5), bu nedenle meşru adalet birincil adaletten farklı olabilir (*a.g.y.*, 13, 1136 *b* 33). Böylece, Robin'in belirttiği gibi, Aristoteles, "Atina ve döneminin deneyciliğine ve siyasal gerçekliğine ne kadar önem verirse versin, bazı özellikleriyle çok idealist ve çok Platoncudur". Aristoteles'in adalet ve dürüstlük ayrımı yaptığı XIV. bölümde gösterdiği de budur: "Dürüstlük belli bir adaletten üstün olmakla birlikte kendisi de adildir ve farklı bir türe ait olduğu için adilden üstün değildir. Dolayısıyla, kesinlikle bir adil ve dürüst özdeşliğinden söz edilebilir ve dürüstlük daha iyi olmasına rağmen her ikisi de iyidir. Bu bağlamda, zorluk, dürüstlüğün adil olması, ancak yasalara göre adil olmamasıdır ve meşru adaleti telafi eden bir unsur olmasıdır." (V 14, 1137 *b* 8)

4. Entelektüel ya da diyanoetik erdemler. – Ruhun rasyonel kısmında iki parça vardır: gerekli olanın bilinmesiyle ilgili bilimsel parça ve olasılıkla ilgili olarak düşüncesini söyleme yeteneği. Rasyonel ruhun bu son parçasının iki erdemi üretebilen gerçek kurallara eşlik eden bir düzenlemesi olan sanat (her halükârda, sanat ya da sanatsızlık olasılık alanında etkindirler [VI, 4], sanat olanakların belirlenmesiyle ilişkilidir) ve amaçların belirlenmesiyle ilişkili olan ihtiyattır (VI, 5). Rasyonel ruhun bilimsel parçası ise üç erdem içerir: ilkelerin sezgisiyle ilgili erdem (VI, 6), gerçeği kanıtlayan ve bilimi oluşturan erdem, bilgelik bilime dayandığından daha öncekileri kapsayan bilgelik erdemi.

5. Zevk. – Zevk incelemesi VII. kitapta, aşırılık konusunda ortaya atılan sorularla hazırlanmıştır. Aşırı davranışlarda bulunan insanın davranışları bilinçli midir? Bilim geri planda ve gücül durumda kaldığında olumsuz davranmak mümkündür; birey güncel iyilik bilimine sahip olduğunda kötü davranması mümkün değildir; aşırılıklar yapan insan cehalet *içinde* davranmaz, *cehalet*le davranır, tutku, uyku, sarhoşluk ya da delilik gibi aşırılıklar yapan insanın bedenini karıştırır. Aşırı davranışlarda bulunan kişi etikle ilgili olarak mantıklı şeyler söylese de güncel bilime sahip değildir ve bu nedenle olumsuz davranır. Aşırılığın zıddı kendine sahip olmaktır.

Aşırılıkla ilgili olarak onun bazı zevk türleri araştırması olduğu söylenebilir ve bu düşünce bizi zevk ve eylem ilişkilerini sorgulamaya götürür. Zevk eylem değildir, çünkü erdemli eylemlerde iyilikle karışmaz, dolayısıyla, o, Eudoksos'un yaptığı gibi, Yüce İyi'yle karıştırılamaz (X 2). Gerçekten de, erdemli bir eylem bize acı verebilir ve kötülükten zevk almak da mümkündür. Bununla birlikte, bundan, Anthistenes'le birlikte, her zevkin bir kötülük olduğu anlamı çıkarmamak gerekir. Aslında, ne kötülük ne de iyiliktir, sadece mükemmel biçimde gerçekleşen her eyleme eşlik eder, güzelliğin gençliğe eklenmesi gibi eyleme eklenir (X 4). Dolayısıyla, zevk, eşlik ettiği eylemin değeriyle eşdeğerdir, çeşitli zevkler vardır, aynı şekilde, değerleri farklı eylemler vardır; sadece erdemli insan gerçek zevki tanır, kendisinin gelişmesiyle özdeş olan kişi gerçek zevki tanır.

6. Dostluk. – Robin'in de işaret ettiği gibi, Aristoteles bu sözcük içine karakter ve eylem biçimleriyle ilgili birçok

farklı kavramı sokmuştur; iyi olmak, iyilik yapmak, insanseverlik ve hümanizm; bu aynı zamanda bir yarar umulan ticarettir; neşeli insanlar olduklarından ya da çekici konuşmalar yaptıklarından bazı insanlarla birlikte olmaktan zevk almaktır bu; aynı zamanda sevgidir ve başkasını moral olarak güçlü kılma isteğidir.[2] Aristoteles'in dostluğa ayırdığı sayfalarda, nihayet, başkalarından söz edeceği düşünülebilir: kesinlikle böyle bir şey yoktur ve onun dostluk anlayışı esasen egoist ya da daha çok 'ego-altrüist'tir. Dostluğun temeli aslında kendini sevmektir (IX 4, 1166 *a* 1) ve dostluk bir aktarımdan ibarettir; gerçek altrüizm (özgecilik) iyi insanın egoizmiyle aynıdır. Aristoteles, "dostluk sevilmekten çok sevmeyle ilişkilidir" demiştir (VIII 9, 1159 *a* 27), başkalarını sevmekten, kendi iyiliğimizden çok dostumuzun iyiliğini isteme gerekliliğinden söz eder ama öte yandan da şu gözlemde bulunur: nasıl ana-baba kendilerinden bir parça olduğu içinçocuklarını severlerse (VIII 14, 1161 *b* 16), aynı şekilde, bizim sevdiklerimiz de bizden ayrılmış başka bizler oldukları için sevilmelidir. Böylece, her halükârda, "erdemli insanın kendini sevme gibi bir görevi vardır (çünkü iyilik yaparak kendisi yararlanacaktır bundan ve aynı zamanda başkalarını da bu iyilikten yararlandıracaktır)" (IX 8, 1169 *a* 11).

Bu düşünceleri Platon'un *Şölen*'indeki görüşlerin yanına yerleştirmek mi gerekir? Bu, insanların birbirlerinden bir tür ameliyatla ayrılmış varlıklar olduklarını söylemektir ve buna göre her insanda ötekinden bir parça vardır. E. Bréhier ile birlikte daha çok şöyle düşünmek gerekmez mi? "Bu etik, zengin ve sosyal avantajlarından akıllıca yararlanma-

2) L. Robin, *a.g.y.*, s. 242.

ya kararlı bir burjuvanın ahlakıdır; bu ahlakta ne Sokrates gibi bilinç oluşturucu bir halk soluğu ne de Platon kesinliği vardır."[3]

Nikomakhos'a Etik, etik ve politika ilişkileri üstüne bir bölümle son bulur ama Aristoteles daha önce yaşamın, etik erdemlere uygun yaşamın sadece ikincil düzeyde bir mutluluk getirdiğini belirtir (X 8); Tanrı'nın etkinliği ancak teoretik olabilir ve insanın en büyük mutluluğu tanrısal etkinliğe en yakın etkinliklerden doğacaktır (X 8, 1178 *b* 21). Böylece, madem ki idrak Tanrı'yla karşılaştırıldığında kutsal bir şeydir, idraka göre, yaşam aynı zamanda insan yaşamıyla karşılaştırılan bir kutsallıktır. Dolayısıyla, insana insan olduğu için düşüncesini insani şeylerle kısıtlamasını ve ölümlü olduğu için de ölümlü şeylerle kısıtlamasını tavsiye edenlere kulak asmamak gerekir, ama insan olanaklar ölçüsünde kendini ölümsüzleştirmelidir (bkz. X 7, 1177*b* 30).

7. Etik ve Politika. – Aristoteles'in insanı "siyasal bir hayvan" olarak niteleyen tanımı ünlüdür; gördüğümüz gibi, Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te adaleti de niçin bir orta yol gibi görmek gerektiği problemini ortaya atmıştı; ama Site'nin örgütlenmesiyle ilgili çeşitli problemler *Politika*'da irdelenmiştir. Aristoteles'in bu konuyla ilgili düşüncelerini özetleme çabası içinde olmayacağız bu çalışmada;[4] her zaman tartışılmış olan bu yapıt, Aristoteles'in ideal Site ve kalıcı bir siyasal düzen kurulması için ürettiği somut bilgi-

3) E. Bréhier, Histoire de la philosophie, c. 1, s. 240.

4) Bkz. J. Aubonnet ve Raymond Weil'in G. Budé koleksiyonu içinde yayınlanan çok ayrıntılı giriş yazısı ve çeviri (*Aristote et l'histoire. Essai sur la "Politique"*), Paris, 1960.

leri içerir. Aristoteles'in bu kaygısı, hocasının Sicilya'daki düşkırıklıklarını bilen Platon'un eski bir öğrencisi tarafından açıklanmıştır. Aristoteles'in kitabında çok titizce hazırlanmış belgeler yer alır ve bilinir ki Lise'nin kütüphanesi bu konuda çok donanımlıdır. Aristoteles birçok sitenin anayasasını incelemişti ve birçok halkın müessesesini tanıyordu. Biz sadece onun çalışma hayatı ve kölelikle ilgili düşünceleri üstünde duracağız. Aristoteles için ve genel olarak Yunanlar için el emeği insanı gerileten bir çabadır, çünkü kendini bu etkinliklere adayan kişi sadece bu işle ve kazanç hırsıyla doludur. Dolayısıyla, zanaat, ticaret ya da çiftçilik işleri özgür insanlara yakışmaz. Bu düşünceler bütün Ortaçağ boyunca canlı kalmıştır, çünkü Ortaçağ zihniyetine göre de çalışma aşağılayıcı bir şeydir ve el emeği aşağı insanların işidir. Ama Aristoteles köleden söz ederken çok daha ileri gider: "Köle canlı bir alettir ve alet de cansız bir köledir." (*Nikomakhos'a Etik* VIII 14, 1161 *b* 3) Dolayısıyla, köle ona sahip olanın malıdır; fiziki yetenekleri sayesinde bir değere sahiptir ama bir hayvan kadar da aklı yoktur. Dolayısıyla, Aristoteles'e göre, köleliğin temeli doğadır, köle ona sahip olanın organizmasının dışında bedensel bir organdır; gereklidir, dokuma aletleri kendiliklerinden çalışmaya başlayıncaya kadar ondan vazgeçmek mümkün değildir (*Politika* I 4, 1253*b* 37). Köleliğin kökeni mağlupları galiplerin köleleri yapan savaş mıdır? Aristoteles'e göre, böyle bir açıklama son derece yetersizdir; ona göre, bazı insanlar doğal olarak aşağıdır ve dolayısıyla köleliğe adanmıştır: sözgelimi, Yunanların Barbarları köle olarak kullanmaları son derece normaldir. Dolayısıyla, efendi ve köle arasında hiçbir ortaklık yoktur, biri ötekini kullanır.

Aristoteles "onunla köle olduğu için dostluk kurulamaz ama insan olarak dost olunabilir" (*Nikomakhos'a Etik* VIII 14 1161 *b* 5) diyerek tavrını yumuşatsa da, kimileri onu köleliği haklı çıkaran bir filozof gibi görmüştür.

Ama bu etik *Metafizik* sorunsalına bağlanamaz mı? Bu, bu ahlak içinde ihtiyatın rolünün altını çizen Aubenque'ın görüş açısıdır: "Metafiziğin sınırları etiğin başlangıcıdır. Her şey çok açık seçik olsaydı, yapacak hiçbir şey olmazdı ve bilinemeyecek şeylerin çözümlenmesi gerekmektedir. Bununla birlikte, bir biçimde yapılması gereken bilinmeseydi, hiçbir şey yapılamazdı. [...] Aristotelesçi ihtiyat anlayışı insan etkinliğinin şans ve riskini gösterir. [...] İnsanı mümkün olan ama sadece mümkün olan her şeyi istemeye davet eden ve gerisini tanrılara bırakan bu trajik hümanizmanın ilk ve son sözüdür."[5]

5) P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963, s. 176.

X. Bölüm

YARATMA

1. Retorik. – Dinleyicileri herhangi bir konuda ikna etmenin olası tüm biçimlerini görme yeteneğidir. İnandırma olanakları tüm hitabet tekniklerine (tanıklıklar, işkenceler, kanıtlar) yabancı olabilir ya da, tersine, hitabet tekniğini oluşturabilir. Bu teknikler hatibin karakteriyle ilgili özellikler, dinleyiciyi heyecanlandıran özellikler ve onları kanıtlarla ikna eden özellikler barındırırlar. Aristoteles, bu bağlamda, 'enthymema'yı, retorik yöntemin temelini oluşturan bozulmuş tasımı, üslup yöntemlerini, yazılı yasa kendilerine karşı olduğunda yazılı olmayan yasaya baş vuran, uygun gördüklerinde işkenceyle alınan itiraflara dayanan ve kendi tezlerine uygun olmadığında da bu itirafları kuşkulu bulan avukatların hilelerini içerir.

2. Poetika. – Rönesans'ta yeniden keşfedilen *Poetika* klasik döneminedebi estetiğinin tüm problemlerini besleyecektir. Destan olsun, trajik şiir, komedi olsun, övgü şiiri olsun, hatta bir anlamda flüt ya da kitara olsun, bu sanatların tümü

genel olarak ritim, dil ve melodiyle birleştirilmiş ya da birleştirilmemiş bir taklittir (1, 1147 *a* 13). Şiir insanların doğal taklit eğilimlerinden ve öğrenme zevklerinden doğmuştur.

Komedi fallik şarkılar dönemine kadar gider, insanları gerçek yaşamdaki hallerinden aşağı görür, her türlü kötülüğü değil, çirkinin bir parçası olan gülünç olanı taklitte yoğunlaşır. Gülünç olan bir kusurdur ve acısız ve zararsız bir kusurdur, bu nedenle, komik maske çirkin ve biçimsizdir ve hiçbir acı ifadesi taşımaz (5, 1149 *a* 31).

Trajedi insanları gerçek yaşamdaki insanlardan üstün görür; önceleri doğaçlamalardan oluşuyordu, Aiskhylos kişi sayısını birden ikiye çıkarmış, böylece diyalogu yaratmış ve koronun rolünü azaltmıştır; daha sonra, Sophokles üçüncü bir kişi eklemiştir trajediye. Aristoteles trajediyi şöyle tanımlar: "Trajedi yüce ve eksiksiz, boyutları belli bir eylemin taklididir; farklı bölümlere göre özel, yüksek, renkli bir dili vardır; eylem içindeki kahramanların gerçekleştirdiği bir taklittir ve bir öykü aracılığıyla gerçekleşen taklit değildir, acıma ve korku duyguları uyandırır ve bu gibi duygulardan arınmayı sağlar." (6, 1149 *b* 24) Bu çok ünlü tanıma Aristoteles bazı açıklamalar getiriyor ama, ne yazık ki, trajedinin gerekçelerinden çok yapısı üstünde duruyor. Gerçekten de, Aristoteles'e göre, trajedinin altı bölümü vardır: öykü, karakterler, söz, düşünce, gösteri ve şarkı (eylem birliği, çözüm, eğretilemelerin önemi, mümkün ve mümkün olmayan gerçeğe uygunlukları işler ve trajedinin destandan üstün olduğunu savunur). Ama Aristoteles trajedinin uyandırmak istediği bu korku ve acımanın ayrıntıları ve gerçekleştirdiği tutkulardan arındırma olgusu üstünde fazla durmaz. Oysa, *Poetika*'nın okuyucularının üstünde dur-

dukları en önemli noktalar bunlardır; bilindiği gibi, Racine, trajediyle ilgili olarak şunu söylemiştir: "Korku ve acıma uyandırarak bu tür tutkulardan arındırır ve dengeler bunları. Yani bu tutkuları harekete geçirerek aşırı ve kötü yanlarını yok eder ve onları akla uygun, ölçülü bir duruma getirir." Bugün, modern yorumcular[1] bu *arındırma* olgusunu psikanaliz tedavisinin habercisi gibi görmüşlerdir. Sorun, bu tanımın, sadece ve sadece, trajediyi, çıkabilecek sonuçları göstererek bizi tutkulara teslim olma arzusundan kurtarmaya yönelik, basit bir örnek durumuna getirme girişimine indirgenip indirgenemeyeceğini bilebilmektir; Corneille'e göre de trajedi "acıdığımız insanların mutsuzluğunda bizi gözlerimize dolan tutkulardan arındırmaya, bunları dengelemeye, düzenlemeye, hatta köklerini koparmaya" iten bir hareket yaratır; ya da bu anlayışın Aristoteles ve Platon'un öteki metinlerine ve Mysterion'larda görülen öteki törenlere yakınlaştırılıp yakınlaştırılamayacağını bilebilme sorundur. Jean Croissant[2] ve L. Robin[3] bu yorumu desteklerler ve *arındırma*yı seyircinin kişiliğini uyandırdığı heyecanlarla tedavi etmeye çalışan bir tür homeopatik tedaviye benzetirler, tıpkı eğlence kültlerinde dansların yarattığı coşkunun ilahi özeliklerden "arındırması" gibi...

Her halükârda, Aristoteles, şiiri felsefeye tarihten çok daha fazla yaklaşan bir etkinlik yapmıştır; tarihçi olup biten olayları anlatır; şair olabilecek olayları anlatır. "Şiir de tarihten daha felsefi ve yüksektir; çünkü şiir daha çok genel olanı, tarih de tikel olanı anlatır." (9, 1151 *b* 5)

1) Sözgelimi, C. van Boekel, *Katharsis*, Utrecht, 1957.
2) J. Croissant, *Aristote et les Mystères*, Liège-Paris, 1932.
3) L. Robin, *a.g.y.*, s. 296.

ÜÇÜNCÜ KISIM

ARİSTOTELESÇİLİK VE KADERİ

Teknik ve ontoloji. – Aristoteles düşüncesi Batı dünyası düşüncesini çok büyük ölçüde etkilemiştir, öyle ki, çoğu zaman Aristoteles'i okumayanlar bile farkında olmadan beslenmişlerdir ondan. Okul kitapları yüzyıllar boyunca Aziz Tommasso'yu çok etkilemiş olan bu felsefe içinde yüzmüştür; Tommasso'nun "elden geçirdiği" Aristotelesçilik Katolik Kilisesi'nin resmi felsefesi olmuştur ve bu kilise yüzyıllar boyunca eğitim tekelini ve çoğu zaman da kültür ayrıcalığını elinde bulundurmuştur. Deneycilik, birçok çağdaş felsefe elkitabı, Aristoteles'in duyum, imgelem ve idrak konusunda ifade edebildiklerini benimsemiş ya da tekrarlamıştır; *Ruh Üzerine* adlı elkitabı birçok psikoloji düşüncesinin ve bilgi teorisinin temelini oluşturmuştur.

Aristoteles'in hayvanlarla ilgili çalışmaları birçok tabiat bilgisi yapıtına esin kaynağı olmuştur ve biyoloji doğmadan ve çalışma yöntemlerini fizik ve kimyadan alarak gelişmeden önce canlıların gözlemlenmesi, yaşamlarının tanınması, bilginin her şeyden önce bir sınıflandırma[1] ve tanımlama

1) Böyle bir dünya görüşünün bir soylu sınıf, din adamları sınıfı ve tiersétat ayrımı içindeki sosyal kavramların da uzantıları olup olmadığı sorgulanabilir.

işi olduğu düşüncesini benimsemiş bir zoolojinin temel taşını oluşturmuştur. Bir tabiat bilgisi müzesinden daha fazla Aristotelesçi olabilecek bir şey yoktur. Ama bu noktada Aristoteles'in yapıtları her zaman sorulan bir soruyu soruyordu: amaçsallık kavramına baş vurmadan yaşamın yansımaları incelenebilir mi? Canlı mekanik olana indirgenebilir mi? Organizma makine midir?

Ahlak bağlamında ise, *Nikomakhos'a Etik*, erdem üstüne çözümlemeleri, ayırma ve sınıflandırma çabasıyla birçok ahlak kitabını, hatta 'kazüistik'i esinlemiştir.

Retorik'in dışında *Poetika* da özellikle XVI., XVII. ve XVIII. yüzyıllarda şiir ve tiyatro tartışmalarını büyük ölçüde beslemiştir.

Öte yandan, Aristoteles mantığı ve tasım teorisi de tutarlı düşünce süreçleriyle ilgili en etkili tanımları verir; hatta çağdaş mantıkçılar Aristoteles'i formel mantığın ve lojistiğin atası gibi görme eğilimi içindedirler. Ünlü ifadesi "sadece genel bilim ve tikel yaşam vardır", genelden tikele geçiş olan bir tümdengelim ve tikelden genele geçiş olan bir tümevarım ayrımı, birçok bilgi teorisi için tema oluşturmuştur.

Aristoteles'in jeosantrik kozmolojisi, ayaltı dünyasının bir rastlantı ve olasılık alanı olduğu düşüncesi ise, Bachelard'ın deyimiyle, modern bilim determinizmi gökyüzünden yeryüzüne indirinceye kadar geçerli olmuştur. Ancak, Galileo ve Descartes'la birlikte, fiziğin matematik olmaya başlamasıyla amaçlara yönelik nedenlerle açıklama yöntemi bilim-öncesi açıklamalar alanına atılmıştır.

Çok iyi bilinen düşünceleri hatırlatmaktan başka bir şey yapmadık ama farklı bir perspektifle kapatmak istiyoruz kitabımızı.

Şu soruyu sormak mümkündür: Aristoteles'e yöneltilen bütün eleştirilerin nedeni, modern uygarlık programımızı, bilinçsizce, bugün Galileo ve Descartes'ın yeri doldurulmaz bir buluşu kabul edilen matematiksel fiziğe baş vurmadan kaleme almış olmasının bağışlanamaması değil midir? Fizikçiler ve modern mühendisler *potansiyel* ve *enerji*den söz ettiklerinde *gücüllük* ve *eylem*in Aristotelesçi kavramlarını kendi hanelerine yazmış olmuyorlar mı? Bir hidroelektrik barajı milyonlarca kilovat *güç* barındıran bir su kitlesinden başka bir şey değildir, bu güç bir enerji potansiyelini serbest bırakmak amacıyla bu suyun dökülmesini kanalize edecek yollar ve türbinler sayesinde *eyleme* geçer. Ayrıca, tüm mekanik dünyası da egemen olma ve özellikle çoğaltma ve hareket ve hareketsizlik iradesi yaratmak amacıyla ilk Aristotelesçi hareket ettiriciyi anlama ve kavrama arzusuyla yönlendirilmiştir.

Nihayet, Aristoteles'te teknik bir dünya görüşünün tohumlarını da bulabiliriz. Gerçekten de, Aristoteles, Platon'un iddiasının aksine, insanın canlıların en yoksunu olmadığı düşüncesi üstünde durur, çünkü, ona göre, insanın üretebilen ve aletleri kullanabilen bir eli vardır, bu sayede doğaya daha fazla egemen olabilir ve egemenliğini güçlendirebilir.[2] Öyle ki, Aristoteles'te bir gelişme felsefesinin işaretleri görülür. Aristoteles, zamanı varlıkları ve nesneleri bozulma ve ölüme doğru götüren tahrip edici bir unsur gibi gören Yunan geleneğinin tersine, zamanı insani girişimlerin "iyi bir ortağı" olarak görür.[3] Çünkü zaman bir gelişme faktörüdür

2) Bkz. Aristoteles, *Hayvanların Organları* IV 10, 687 *a* 24; *Ruh Üzerine* III 8, 432*a* 1; *Metafizik* VII, 1035 *b* 24.

3) Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* I, 1098 *a* 23.

ve insani eylemler bu zaman içinde birbirlerini izlerler ve güçlenirler, çünkü "herkes özenle tasarlanan bir şeyi ayrıntılarıyla izleyebilir ve sonuçlandırabilir" ve "herkes eksik bırakılan bir şeyi tamamlayabilir".[4]

Sonuç olarak, hiç kuşkusuz, el işçiliğinin düşmanı olan Aristoteles, Batılı insanlara belki de teknikte sadece yaşam için gerekli olan şeyleri sağlamaya yönelik bir yöntemler bütününü değil, insanın kendisi için bir değişme beklediği tanrısal özlü bir girişim içinde koşullarını aşma olanağı bulabilmeyi düşündüğü bir macerayı bulma fırsatını vermiştir.

Ama insanın çözüm bulma umuduyla kendi yıkımına doğru gitme riski içinde olduğu bu girişim karşısında İlk Felsefe'nin temel problemi durmaktadır: "Varlık nedir?" Onu her bireyden ayıran mesafe ne kadardır?

4) *A.g.y.*